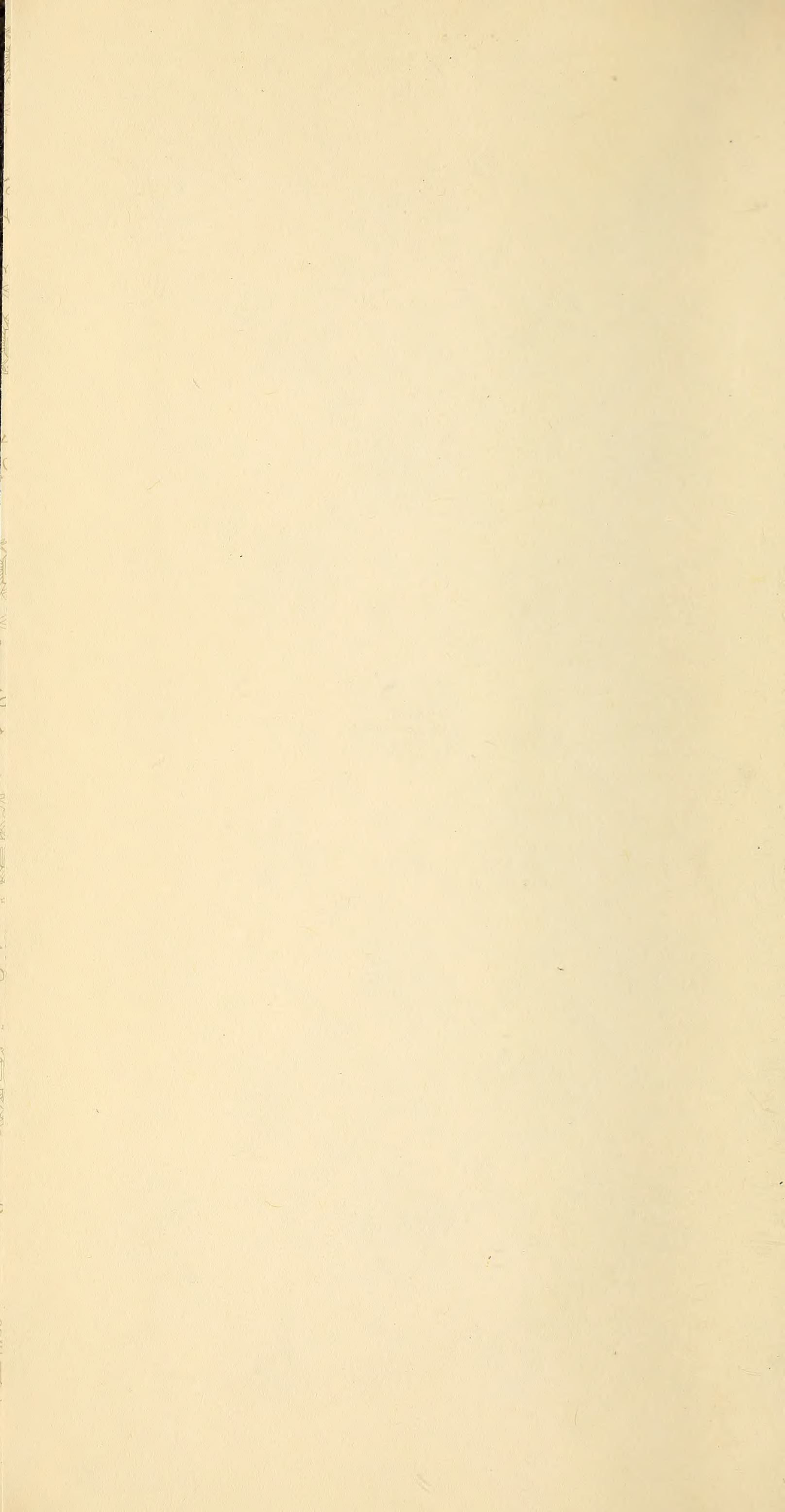








ספר עקרים

Buch Ikkarim,

Grund- und Glaubenslehren

der

Mosaischen Religion

von

Rab. Joseph Albo.

Nach den ältesten und correctesten Ausg. in's Deutsche übertragen

von

Dr. W. Schlessinger,
Rabbiner zu Sulzbach

und

Dr. Ludw. Schlesinger,
Lehrer der neuern Sprachen.

Frankfurt a. M. 1844.

Inhalt.

Abschnitt II. Das Dasein Gottes.



Vorwort.

Da die menschliche Glückseligkeit von der Erkenntniß und vom Handeln abhängt, wie Aristoteles in seinem Buche über die Seele darthut, und da wahre Erkenntniß und würdige Handlungen von dem menschlichen Verstande nicht gehörig erlangt werden können, weil er ermüdet, die Dinge in ihrer Wahrheit zu erforschen, wie weiter (I. 8. III. 7) gezeigt wird, so muß es nothwendig etwas über ihn Erhabenes geben, durch welches würdige Handlungen bestimmt und wahre Erkenntniß auf eine solche Weise erzielt werden, daß gar kein Zweifel übrig bleibt. Dieses kann aber nur unter göttlicher Leitung geschehen. Darum ist es Pflicht eines jeden Menschen, das göttliche Gesetz zu erkennen, welches vor allen andern Gesetzen hiezu führt. Es kann aber nur erkannt werden, wenn man die Grundsätze weiß, ohne welche es kein göttliches Gesetz geben kann. Dies war die Absicht dieses Werkes, die Grundsätze anzugeben und zu erklären, welche zu dem göttlichen Gesetze nothwendig sind, und deßhalb heißt es das Buch der Grundsätze, und es besteht aus einer Einleitung und vier Abschnitten.

In der Einleitung werden die Veranlassung zu diesem Buche und die Untersuchungen, die darin angestellt werden sollen, im Allgemeinen angegeben. Es wird dargethan die hohe Bedeutung dessen, was in diesem Buche untersucht werden soll, und der Vers ויהי נועם erklärt.

In dem ersten Abschnitte wird untersucht, wie viele Grundsätze es giebt, welche es sind; der Unterschied zwischen den göttlichen und den natürlichen Gesetzen angegeben, welche die Grundsätze der göttlichen Gesetze, welche die der natürlichen sind; nachgewiesen, daß die Gesetze allgemeine und be-

sondere Grundsätze haben, daß der allgemeinen Grundsätze für die göttlichen Gesetze drei sind; nehmlich: 1. Daseyn Gottes, 2. Offenbarung, 3. Belohnung und Bestrafung; dargethan, daß von diesen Grundsätzen noch andere abgeleitet werden; und endlich gezeigt, wodurch die Aechtheit des göttlichen Gesetzes im Gegensatze zu dem erdichteten, welches sich für ein göttliches ausgiebt, erkannt wird.

In dem zweiten Abschnitte wird der erste Grundsatz, das Daseyn Gottes, erläutert, und werden die Folgesätze, die daran hangen und sich daraus verzweigen, angegeben.

In dem dritten Abschnitte wird der zweite Grundsatz, die Offenbarung, erläutert, und werden die Folgesätze, die davon abgeleitet werden, angegeben.

Endlich wird im vierten Abschnitte der dritte Grundsatz, die Belohnung und Bestrafung, erläutert, und werden die sich daraus verzweigenden Folgesätze, und was sonst damit in Verbindung steht, angegeben.

Einleitung.

Die Kenntniß der Grundsätze und das Verständniß der Prinzipien, um welche sich die Grundlagen der Religionen im Allgemeinen drehen, ist einerseits leicht, andererseits schwer. Leicht — insofern alle heut zu Tage bekannte Menschen Bekenner einer Religion sind, und es nicht denkbar ist, daß irgend Jemand sich zu einer Religion bekenne, oder zu ihr zähle, ohne die Grundsätze dieser Religion zu kennen, oder wenigstens eine Vorstellung von ihnen zu haben, um daran zu glauben. So wie Niemand Arzt genannt wird, der nicht von den Prinzipien der Medicin, Niemand Mathematiker, der nicht von den Prinzipien der Mathematik eine klare Kenntniß, oder wenigstens eine Vorstellung hat. Darum ist es ausgemacht, daß jeder Bekenner irgend einer Religion von den Grundsätzen derselben eine klare Kenntniß, wie sie die Natur der Sache erheischt, oder eine Vorstellung, wie sie die erste Anschauung giebt, haben muß.

Schwer — insofern wir wahrnehmen, daß die Menge der Gelehrten über die Grundsätze der Religionen nicht erschöpfend abhandle, weder in den Grundsätzen selbst, noch in deren Anzahl übereinstimme, sondern, daß sie vielmehr bedeutend von einander abweichen, besonders in den Grundsätzen des Mosaischen Gesetzes. Denn, obgleich alle darin übereinstimmen, daß es göttlich sey, so sind sie dennoch in Bestimmung der Anzahl seiner Grundsätze sehr verschiedener Ansicht. Manche nehmlich geben deren dreizehn, Manche sechs und zwanzig, Manche bloß sechs an. Keinem aber von ihnen war daran gelegen, diejenigen Grundsätze des göttlichen Gesetzes im Allgemeinen anzugeben, ohne welche kein göttliches Gesetz denkbar ist; ob es bloß Ein göttliches Gesetz oder mehre geben könne, und wenn mehre, ob jedes einzelne besondere Grundsätze haben könne, insofern es ein göttliches

und besonderes ist, oder nicht. Daran jedoch ist nicht zu zweifeln, daß das göttliche Gesetz allgemeine Grundsätze hat, insofern es überhaupt göttlich ist, so, daß wenn einer davon aufgehoben wird, gar kein göttliches mehr denkbar ist, und wieder besondere Grundsätze, so, daß wenn einer von diesen aufgehoben wird, das respektive göttliche Gesetz ganz zusammenfällt.

Indem ich, Joseph Albo, in Soria wohnhaft, wohin ich auf Geheiß Dessen, Der der Grund ist aller Bewegung, versetzt wurde, durch die hohe Bedeutung und die Erhabenheit des Gegenstandes angeregt, die gewaltige Verwirrung unter den Forschern bemerkte, wie sich alle in Abgründe verloren, ohne etwas Beherzigenswerthes zu Tage zu fördern, indem sie die Grundsätze nach bloßen Einfällen erläuterten, ohne das zu Untersuchende gehörig zu würdigen, um es in seiner Klarheit darzustellen, fühlte ich mich aufgefordert, über die allgemeinen Grundsätze des göttlichen Gesetzes eine erschöpfende Untersuchung vorzunehmen, verfaßte dieses Buch, nannte es das Buch der Grundsätze, weil es über die Grundsätze der Religionen im Allgemeinen und über die des göttlichen Gesetzes ins Besondere abhandelt: ob es blos Ein göttliches Gesetz oder mehre geben könne, und wenn mehre, worin sich eines von den andern unterscheide. Sodann handelt es von den Grundsätzen des Mosaischen Gesetzes, über dessen Göttlichkeit Alle übereinstimmen, und thut dar, daß es allgemeine Grundsätze hat, insofern es göttlich und besondere, insofern es ein besonderes ist, daß die all gemeinen Grundsätze wieder besondere Grundsätze haben, welche wir Folgesätze nennen, weil sie in den allgemeinen enthalten sind und sich aus ihnen verzweigen, und weil bei Hinwegnahme der allgemeinen auch die besonderen aufgehoben sind; zeigt endlich ,daß der allgemeinen Grundsätze des göttlichen Gesetzes drei sind, nehmlich, Daseyn Gottes, Offenbarung und Belohnung und Bestrafung. Deshalb theilten wir auch dieses Buch in vier Ab schnitte, wovon der erste über die Grundsätze im Allgemeinen handelt, wie viel derselben, und welche es sind; der zweite über den ersten Grundsatz, das Daseyn Gottes, und die sich daran reihenden Folgesätze; der dritte über den zweiten Grundsatz, die Offenbarung, und die sich daran reihen-

den Folgesätze, und der vierte über den dritten Grundsatz, die Belohnung und Bestrafung, die sich daraus verzweigenden Folgesätze und was sonst damit in Verbindung steht.

Ausgemacht aber ist es, daß die Mühe eines Menschen und sein Eifer, Etwas zu erlangen, mit der Wichtigkeit des zu erstrebenden Gegenstandes im Verhältniß stehen muß. Ist nehmlich der Gegenstand von hoher Bedeutung, so ziemt es dem Menschen, ihn mit der größten Anstrengung zu erforschen; ist er aber von minder hoher Bedeutung, so bedarf es keiner so großen, sondern nur einer der Sache angemessene Anstrengung. Denn derjenige, der sich Instrumente für ein Talent Silbers anschafft, um Eine eiserne Nadel damit zu verfertigen, handelt keineswegs so vernünftig, als derjenige, der sich Instrumente für 10,000 Talente Silbers anschafft, um unendlich viele Nadeln nacheinander damit zu verfertigen. Nun ist aber unstreitig die Kenntniß der Grundsätze der Religionen von der höchsten Bedeutung, denn alle Vollkommenheit der Menschen, selbst von den verschiedensten Religionen, besteht darin, die Grundsätze ihrer Religion zu kennen. Darum ziemt es, daß wir uns mit aller Kraft, nach Möglichkeit, wie es die Natur der Sache zuläßt, anstrengen, um sie zu erforschen. Ist nun dieses Forschen von so hoher Bedeutung und Wichtigkeit, so müssen wir zu dem Herrn, der die Menschen mit Erkenntniß und Vernunft begabt, flehen, daß er uns Erkenntniß, Vernunft und Einsicht verleihe, auf eine Weise, daß unser Wirken das göttliche Wohlgefallen, welches allen göttlichen Bestrebungen zu Theil wird, auf sich ziehe; wie unser Lehrer Moses s. A. in seinem Gebete (Psalm 90) sagte:

> „Es möge das Wohlgefallen des Ewigen
> „unseres Gottes auf uns ruhen, unserer
> „Hände Werk Bestand haben durch uns,
> „und unserer Hände Werk Bestand haben
> „durch sich selbst."

Dieser Vers erklärt sich auf folgende Weise: jedes Werk kann in doppelter Beziehung wohlgefällig seyn, entweder von Seiten des Werkes selbst, indem es seiner Natur nach höchst vollkommen ist, oder von Seiten des Meisters, d. h., es ist wohlgefällig und vollkommen vermöge seines Verhältnisses zu

dem Meister, indem es nehmlich ein Werk dieses Meisters ist. Auf göttlichen Werken ruht ebenfalls Wohlgefallen und Vollkommenheit in dieser doppelten Beziehung, sowohl von Seiten der Werke selbst, indem sie nehmlich, soweit es ihre Natur erlaubt, vollkommen sind, als auch von Seiten des Schöpfers, obschon sie ihrer Natur nach keine Vollkommenheit besitzen. So wie man sagen kann, daß, obschon die Biene ihrem Wesen nach nicht den Verstand hat, die Wachszellen, in welche sie den Honig sammelt, in der sechseckigen Form zu bauen, dennoch der Schöpfer den Verstand in sie gelegt habe, sie in dieser Form, welche der runden, als der natürlichen Gestalt, ähnlich ist, zu bauen. Die sechseckige Figur hat nehmlich den Vorzug, daß, wenn mehre dergleichen Figuren in Berührung mit einander kommen, sie eine solche Lage einnehmen können, daß kein Raum zwischen ihnen leer bleibt, was bei der runden nicht der Fall ist. Denn würden sie (die Bienen) ihre Zellen rund machen in Gestalt runder Fensterscheiben, so würde viel Raum ohne Nutzen zwischen ihnen leer bleiben. Darum machen sie sie sechseckig und nicht rund, auch nicht viereckig, weil, obschon bei Zusammensetzung vieler Vierecke aller Raum ausgefüllt wird, die viereckige Gestalt weit weniger Aehnlichkeit hat mit der runden, der natürlichen Form, als die sechseckige. Dieses alles ist der Biene nur zu Theil geworden, insofern sie ein Werk Gottes ist, indem ihr in dieser Hinsicht nothwendig ein Vorzug zukömmt über die Natur ihres Wesens. Dieses ist das Wohlgefallen, welches von Seiten des Schöpfers auf göttlichen Werken ruht.

In diesem Sinne betete Moses zu Gott, nach den Worten: „Dein Werk zeige sich Deinen Dienern, und Deine „Herrlichkeit über ihren Kindern," daß auf unsern Werken dieses doppelte Wohlgefallen, welches göttlichen Werken zukömmt, ruhen möge, indem er sprach: „Es möge das Wohlgefallen des Ewigen, unsres Gottes, auf uns ruhen;" und um auf jenes Wohlgefallen und jenen Glanz von Seiten des Meisters hinzudeuten, fuhr er fort: „unserer Hände Werk möge Bestand haben durch uns;" d. h. insofern es das Unsere ist, und um auf das Wohlgefallen von Seiten des Werkes selbst hinzudeuten, sagte

er: „und unserer Hände Werk möge Bestand haben durch sich selbst.“

Und so flehe auch ich zu Gott, dem Allmächtigen und Wahrhaftigen, daß Er mir Kraft und Vermögen verleihe, mein Vorhaben auszuführen, mich leite auf die Bahn der Wahrheit, mir zeige die Wege der Tugend, denn auf Ihn vertraue ich, und zu Ihm harre ich, wie der Sänger ruft: (Ps; 25, 5) „Leite mich in Deiner Wahrheit, und belehre mich, denn Du bist der Gott m eines Heils, zu Dir harre ich immerdar.“

Der erste Abschnitt

stellt Betrachtungen an über die Gesetze im Allgemeinen, wie viele es deren giebt, und nimmt deren drei an; natürliche, bürgerliche und göttliche, bestimmt deren Verschiedenheit, erforscht die Grundsätze eines jedes einzelnen, damit sich die des göttlichen Gesetzes daraus ergeben, zeigt endlich die Prüfungsweise, durch welche das göttliche Gesetz vor dem falschen, welches sich für göttlich ausgiebt, erkannt wird, und ob es mehr als Ein göttliches Gesetz zu gleicher Zeit geben könne.

Kap. I.

Das Forschen über die Grundsätze ist äußerst gefährlich, weil die Religionen, wenn sie auch in Hauptpunkten, wie über das Daseyn Gottes, über Belohnung und Bestrafung übereinstimmen, dennoch in einzelnen Punkten von einander abweichen, woraus hervorgeht, daß die Religionen einzelne Grundsätze haben müssen, durch welche ein göttliches Gesetz sich von dem andern unterscheidet. Das Forschen über diese Grundsätze nun ist ganz besonders gefährlich; weil, wer einen derselben läugnet, aus diesem Religionsverbande austritt. Wer z. B. die Sendung Mosis nicht glaubt, obgleich sie kein allgemeiner Grundsatz des göttlichen Gesetzes ist, wird ohne Zweifel zum Läugner am Mosaischen Gesetze. So wäre auch nach Maimonides, der den Messias zu den Grundsätzen des Mosaischen Gesetzes zählt, wer ihn läugnet, unter den Läugnern an den Grundsätzen des Mosaischen Gesetzes, die aus dem Religionsverband heraustreten und keinen Antheil an dem Jenseits haben. Wirklich zählt er ihn im Buche Madda im dritten Kapitel der Bußverordnungen zu den Läugnern; was allerdings sehr auffallend ist. Denn Rabbi Hillel, einer der im

Talmud erwähnten Gelehrten Israels, behauptet: „die Israeliten hätten keinen Messias mehr zu erwarten, denn er wäre ihnen schon in Hiskiah, dem Könige von Juda, geworden.“ (Sanhedr. 98 b) Nach Maimonides gehörte dieser Gelehrte also zu den Läugnern und zu denen, die keinen Antheil am Jenseits haben. Dann aber dürfte seiner im Talmud nicht Erwähnung geschehen, da er aus dem Verbande der Israeliten herausgetreten und an die Grundsätze ihres Gesetzes nicht glaubte. Schwerlich aber hat man seine Worte, bloß um sie zu widerlegen, angeführt; denn in diesem Falle hätte man ihn nicht unter dem Titel eines „Rabbi“, und überhaupt keine Lehre in seinem Namen erwähnen sollen. — Zwar suchen Einige diesen Einwurf zu heben, indem sie annehmen, Rabbi Hillel habe keineswegs den Grundsatz vom Messias geläugnet, sondern nur sagen wollen: daß aus dem Sinne der Verse (der heiligen Schrift) sich für Israel keiner erwarten ließe; denn alle Abschnitte, die Jesaias auf den Messias gesagt habe, als: „Ein Reiß wird hervorkommen aus Isai's Stamm ꝛc.“ (11, 1) und ähnliche, bezögen sich nur auf Hiskiah, König von Juda, und alle jene Prophezeiungen wären schon in seiner Zeit in Erfüllung gegangen. Wenn es daselbst heißt: „An jenem Tage werden nach Isai's Wurzel, die als Panier für die Völker steht, Nationen sich wenden“ (10. 11.) so wäre Merodach Baladan, Sohn des Baladan, darunter verstanden, der dem Hiskiah Brief und Geschenke geschickt. (ibid. 39, 1. B. d. Könige II, 20, 12.) Eben so wäre der Schluß des obigen Verses: „seine Ruhe wird ihm zum Ruhme gereichen,“ ebenfalls auf Hiskiah zu beziehen. Denn einem Helden, oder Könige zieme es, dem Feind in offner Feldschlacht entgegen zu gehen, um sein Volk mit Gefahr seines eignen Lebens zu retten; die größte Schande für ihn aber wäre, ruhig innerhalb der Mauern seines Palastes zu weilen, so daß ihm der Tod erwünschter wäre, als solche Schmach zu ertragen. So ließ sich Saul durch die Gewißheit des Todes, die ihm durch die Worte Samuels: „Morgen wirst du sammt deinen Söhnen bei mir seyn“ (1. B. S. 28. 19.) geworden, nicht abhalten, in den Kampf zu ziehen, um dieser Schmach zu entgehen. Hiskiah nun mußte manche Schmähungen erdulden, daß er sich in Jerusalem einschloß und nicht in den Kampf zog; als man aber das große Wunder sah, das sich für ihn in dem Tode des Sanherib

und seines Heeres ereignete, da wurde es offenkundig, daß er nur aus Vertrauen auf Gott, der seine Sache für ihn verfechten würde, sich des Kampfes enthielt. Darum gereichte ihm diese Ruhe zum großen Ruhme, weil Jedermann daraus erkannte, daß er wahrhaft fromm und von Gott geliebt sey, Der ihm seines Herzens Wunsch erfüllte und für ihn stritt; während anderen Königen die Ruhe keineswegs zum Ruhme gereicht. Bei der weitern Verbreitung dieses großen Wunders seyen alle Israeliten, die in Assyrien, oder nach Aethiopien, Egypten, Pathraß und andern Ländern geflohen waren, nach Palästina zurückgekehrt, wie es heißt: „und es wird eine Bahn seyn für das übrige Volk u. s. w." (Jes. 11, 16.) So ist der Zusammenhang des ganzen Abschnitts zu erklären. So haben ihn auch R. Mose Cohen, Ben Bileam und andre Exegeten commentirt.

Nach dieser Ansicht wäre R. Hillel's Meinung bloß gewesen: daß sich aus den in Jesaias und den Propheten vorkommenden Versen kein künftiger Messias mit Bestimmtheit erweisen ließe; indeß er selbst der Tradition nach nichts destoweniger an einen künftigen Erlöser glaubte. So wäre er nicht aus dem Verbande der Israeliten herausgetreten, und nicht zu den Abtrünnigen zu zählen. Diese Ansicht wird aber unwahrscheinlich, da es im Talmud heißt: „Der Herr möge dem Rabbi Hillel verzeihen"; woraus hervorgeht, daß man ihn wegen seiner Meinung für einen Sünder hielt. Man hätte ihn gewiß für keinen Sünder gehalten, hätte er bloß die Erweislichkeit aus den Versen geläugnet, der Tradition nach aber daran geglaubt, wie unten (IV. 42) gezeigt wird. Ohne Zweifel also hat R. Hillel gar nicht an einen künftigen Messias geglaubt, und wurde dennoch nicht unter die Läugner gezählt; weil der Messias nicht, wie Maimonides annimmt, ein Grundsatz des Mosaischen Gesetzes ist, und dessen Daseyn ohne ihn denkbar ist (indessen er für die Nazarenische Religion ein eigenthümlicher Grundsatz ist, ohne welchen dieselbe nicht denkbar ist.) Jeder Bekenner des Jüdischen Gesetzes soll wohl daran glauben, so wie jeder Bekenner eines göttlichen Gesetzes an die Schöpfung der Welt aus dem Nichts glauben soll, obschon sie keine Grundlehre des göttlichen Gesetzes ist. Denn wer da glaubt, es hätte einen Urstoff gegeben, aus dem alle Wesen durch den Willen des Schöpfers entstanden, ist, obschon er nach Maimonides, der jene Lehre nicht

unter den Grundsätzen aufgezählt, kein Läugner ist, dennoch ein Sünder. So war auch R. Hiller ein Sünder, weil er nicht an einen Erlöser glaubte, aber kein Läugner eines Grundsatzes. Dieser Ansicht waren auch die Späteren, die den Glauben an einen Messias und die Schöpfung aus dem Nichts nicht unter die Grundsätze zählen.

Es wird nun einleuchten, wie vorsichtig man bei Behandlung der Grundsätze seyn müsse, weil man sich leicht der Gefahr aussetzt, Etwas zu läugnen, was zu den Grundsätzen des Gesetzes gehört. Wäre ja, nach der Ansicht desjenigen, der die Schöpfung aus dem Nichts unter die Grundsätze zählt, Maimonides selbst (was fern sey) Läugner einer Grundlehre! Eben so wäre nach Maimonides derjenige ein Läugner, der den Messias-Glauben nicht unter die Grundsätze zählt. Dasselbe ist auch auf andere Dinge anwendbar, die er zu den Grundsätzen zählt, die eigentlich aber keine sind, wie weiter (Kap. 3) gezeigt wird. Deßhalb sagten wir, daß das Forschen über die Grundsätze äusserst gefährlich sey. Denn was ist das Kriterium der Grundsätze, nach welchem derjenige, welcher einen läugnet und behauptet, daß er kein Grundsatz ist, ein Läugner zu nennen ist?

Kap. II.

Zur Rechtfertigung der Gelehrten Israels, die über dieses und desgleichen abhandeln, läßt sich sagen: daß jeder Israelite verpflichtet sey, Alles, dessen im Pentateuch Erwähnung geschieht, für unumstößliche Wahrheit zu halten; wer aber Etwas davon läugnet, obgleich er weiß, daß er gegen den Sinn des Pentateuch streitet, heißt ein Läugner. Wie die Rabbinen sagen: (Sanhedr. 99a.) „Wer da behauptet: der ganze Pentateuch sey von Gott, außer einem Verse, den Moses von selbst hinzugefügt, auf den wäre anwendbar: „Die Lehre Gottes hat er verachtet;" (4 M. 15. 31.) und er gehört zu denen, die die Offenbarung läugnen. Wer jedoch an dem Gesetze Mosis festhält, an dessen Grundsätze glaubt, nur durch das Forschen seines Verstandes und den Zusammenhang der Verse zu der Annahme verleitet wird, daß ein Grundsatz anders, als nach der ersten Betrachtung zu fassen sey; oder sich bewogen fühlt, diesen Grundsatz zu läugnen,

in der Meinung, daß er kein klares Ergebniß aus dem Pentateuch sey, um daran glauben zu müssen; oder einen Grundsatz, als solchen, zwar nicht anerkennt, aber dennoch daran, wie an andere im Pentateuch erwähnte Dinge, die keine Grundsätze sind, glaubt; oder über irgend ein Wunder eine eigne Ansicht hat, in der Meinung, nichts, nach dem Gesetze Glaubwürdiges, dadurch zu läugnen, ist kein Läugner, sondern zu den Gelehrten und Frommen Israels zu zählen, obschon er durch seine irrthümliche Ansicht gefehlt hat und der Sühne bedarf. Dieser Meinung waren auch einige der frühern Gelehrten Israels, die behaupteten: „daß es vor der Weltschöpfung schon eine Zeitordung gegeben habe;" was so viel heißt: daß der Pentateuch nicht nöthige, an die Schöpfung der Zeit zu glauben. So ist auch R. Eliezer dem Großen wegen der Ausdrücke in seinen Abschnitten (Kap. III.): „woraus wurde der Himmel geschaffen? ꝛc. woraus die Erde? ꝛc." wären sie auch wörtlich, wie es sich aus dem ersten Anscheine ergiebt, zu nehmen, daß er damit sagen wollte: die Welt wäre nicht aus dem Nichts, sondern aus einem Urstoffe geschaffen, Nichts anzuhaben, denn seine Absicht war nur, zu sagen: der Pentateuch nöthige nicht, an die Schöpfung aus dem Nichts zu glauben, weit entfernt, läugnen zu wollen, was im Pentateuch vorkömmt. So bemerkt auch Maimonides (More Nebuchim II 25): daß sein Glaube an die Schöpfung aus dem Nichts kein Ergebniß aus den Versen sey, denn diese ließen noch einen andren Sinn zu; er glaube bloß deßhalb daran, weil diese Ansicht an und für sich richtig ist, weßhalb dann die Verse damit übereinstimmend auszulegen seyen. Maimonides wollte damit gleichsam andeuten: daß, was den Versen widerspricht, gar keinen Glauben verdiene; nur dürfe deren Inhalt nicht falsch und vernunftwidrig seyn; denn die Lehre nöthige nicht, etwas Falsches, dem gesunden Menschenverstande Widersprechendes, oder Erdichtetes, unserm Geiste Undenkbares, zu glauben; was aber nicht vernunftwidrig, wenn auch widernatürlich, ist, wie: Auferstehung und alle im Pentateuch erwähnten Wunder, verdiene, ja geglaubt zu werden; Stellen aber, wie: „beschneidet die Vorhaut eures Herzens", (5 B.M. 10, 16.) deren wörtlicher Sinn falsch und undenkbar wäre, dürften nicht buchstäblich gefaßt, sondern müßten auf eine mit der Wahrheit übereinstimmende Weise erklärt werden. So verfuhren auch Onkelos, Jonathan ben Uziel und

und andere Gelehrte Israels, die alle Anthropomorphismen der heiligen Schrift auf eine der Wahrheit zusagende Weise, erklärten, mit Hintansetzung des wörtlichen Sinnes, weil er falsch ist, und sagten: „Die heilige Schrift bediene sich menschlicher „Redeweisen, um unsrem Ohre verständlich zu seyn." Diesen Weg schlugen auch einige der Spätern ein, die die Geschichte von Bileams Eselin auf eine von der Meinung der Rabbinen abweichende Weise erklärten; sie waren nehmlich der Ansicht, die heilige Schrift nöthige nicht, dieses Wunder buchstäblich zu glauben, sondern ihre Erklärungsweise wäre auch zuläßig. Dem zufolge ist auch derjenige, dessen Einsicht nicht so weit gediehen, die Verse in ihrem wahren Geiste, sondern nur in ihrem buchstäblichen Sinn zu glauben, und der sich dadurch an eine verwerfliche Ansicht hält, in dem Wahne, die heilige Schrift meine es so, dadurch nicht aus dem Verbande der Gesetzesgläubigen getreten, und weder als Entsteller des wahren Sinnes der heiligen Schrift, noch als Läugner, noch als Ketzer zu betrachten. R. Abraham ben David hält sogar denjenigen, der einen Grundsatz des Gesetzes aus Mißverstand der Wahrheit zuwider auffaßt, für keinen Ketzer. In seinen Glossen über den Maimonides, (Bußverordnungen Cap. 3.), welcher behauptet, „daß derjenige, der Gott für einen Körper hält, ein Ketzer zu nennen sey." bemerkt er nehmlich: „Es sagt Abraham: obschon die Unkörperlichkeit Gottes der wahre Grundsatz ist, so ist doch derjenige, der, weil er die Verse und Midraschim buchstäblich nimmt, Gott für einen Körper hält, kein Ketzer."

Diese Ansicht wird bestättigt durch eine Stelle im Talmud, (Chagiga 15a), wo es von Elisa ben Abuiah heißt: „Kehret zurück ihr ausgearteten Kinder, außer Elisa Acher, denn dieser kennt seinen Schöpfer, und ist vorsätzlich abtrünnig." Daraus geht hervor, daß, nur wer die Wahrheit kennt und sie vorsätzlich läugnet, zu den Ruchlosen gehöre, von denen keine Buße zu erwarten ist; wer aber nicht vorsätzlich abtrünnig seyn, nicht von der Bahn der Wahrheit abweichen, Nichts von dem, was im Pentateuch vorkommt, läugnen, noch der Tradition widersprechen, sondern nur die Verse nach seiner eignen Ansicht auslegen will, ist, obschon er sie der Wahrheit zuwider auslegt, gewiß kein Ketzer und Läugner. Wer daher hinsichtlich der Auferstehung mit Maimonides (in seinem Briefe über die Aufer-

stehung) glaubt, daß die künftig Auferstehenden nicht ewig mit Leib und Seele leben, sondern in Staub zurückkehren werden, ist deßhalb, obschon dieses, nach des Nachmanides Ansicht der Wahrheit entgegen ist, kein Läugner an dem Grundsatze der Auferstehung. Eben so ist derjenige, der da glaubt, daß die eigentliche Vergeltung jenseits dem Leibe und der Seele zusammen zu Theil werde, und daß es für die Seele allein ohne den Körper keine Vergeltung gebe, wie Nachmanides und einige Kabbalisten meinen, obschon dieses nach Maimonides der Wahrheit entgegen ist, kein Läugner an geistiger Belohnung und Bestrafung.

Ich mußte dieses Alles voausschicken, weil ich einige — in ihrer Einbildung gelehrte — oberflächliche Schwätzer ein Langes und ein Breites gegen die größten Männer, ohne Sinn und ohne Verstand vorbringen sah. Nunmehr steht es jedem Forscher frei, über die Grundsätze des Gesetzes Untersuchungen anzustellen, und die Verse auf eine Weise auszulegen, die nach seiner Ansicht mit der Wahrheit übereinstimmt. Hält er auch Manches, was die früheren als Grundsatz aufstellten, wie den Glauben an den Messias, die Schöpfung aus dem Nichts rc., für keinen Grundsatz, sondern nur für eine Wahrheit, an die jeder Gesetzesgläubige glauben muß, wie man das Spalten der Erde bei dem Aufstande des Korah, das Herabfahren des Feuers vom Himmel, und ähnliche Wunder und Vorherbestimmungen, die im Pentateuch erwähnt werden, für wahr halten muß, obschon sie keine Grundsätze des Gesetzes sind, so ist er doch kein Läugner des Gesetzes und seiner Grundsätze. Denn wäre ein Solcher ein Läugner, so gäbe es der Grundsätze für das Mosaische Gesetz so viele, als Wunder und Vorherbestimmungen im Pentateuch vorkommen, was noch niemals Jemanden zu behaupten in den Sinn kam.

Kap. III.

Das Wort עקר wird von einem Dinge gebraucht, von dem das Daseyn und die Erhaltung eines andern abhängt, und ohne welches es keinen Bestand hat; so wie die Wurzel eine Sache ist, von der das Daseyn des Baumes abhängt, ohne welche er nicht bestehen kann. Die Rabbinen bedienen sich häufig dieses Wortes, sie sagen: „eine Sache, die ihren עקר in

der heiligen Schrift hat, oder nicht." Deßhalb wird dieser Ausdruck auf Folgesätze und Grundlehren angewandt, von denen das Daseyn und die Erhaltung irgend eines Gesetzes abhängt, wie auf das Daseyn Gottes, das, vermöge seiner Bedeutung, offenbar ein עקר ist, indem der Glaube daran für eine göttliche Lehre nothwendig ist, da ihr Daseyn ohne dasselbe nicht denkbar ist. Demzufolge müssen wir untersuchen, welche Dinge für die göttliche Lehre Grundsätze sind. Maimonides nahm deren 13 an. 1.) Daseyn Gottes, 2.) Einheit Gottes, 3) Unkörperlichkeit Gottes, 4.) Ewigkeit Gottes, 5.) ausschließliche Anbetung Gottes, 6.) Prophetengabe, 7.) Prophetengabe Mosis, 8.) Offenbarung, 9.) Unabänderlichkeit der Lehre, 10.) Allwissenheit Gottes, 11.) Belohnung und Bestrafung, 12.) Messias, und 13.) Auferstehung. Dies sind die Grundlehren, die Maimonides in seinem Commentar zur Mischnah aufstellt. (Sanhedrin, Cap. 11.)

Dagegen läßt sich zuerst einwenden: warum hat Maimonides gerade die Zahl 13 angenommen? Wurde diese Anzahl nach der Bedeutung des Wortes עקר aufgestellt, so war es wohl richtig, daß Daseyn Gottes, Prophetengabe, Offenbarung, Allwissenheit Gottes und Belohnung und Bestrafung als Grundsätze festgesetzt wurden, weil sie für eine göttliche Lehre wesentlich nothwendig sind, und ohne auch nur Eines derselben das Daseyn einer göttlichen Lehre nicht denkbar ist. Dem gemäß war es auch natürlich, daß die Prophetengabe Mosis und die Ewigkeit der Lehre ebenfalls als Grundsätze aufgezählt wurden, indem sie besondere, für das Mosaische Gesetz nothwendige Grundsätze sind, ohne die sein Daseyn nicht denkbar ist. Denn wäre das Daseyn eines größern Propheten als Moses denkbar, so könnte das Mosaische Gesetz aufgehoben werden. Denn den Worten eines Propheten, der auf einer höheren Stufe als ein anderer steht, muß mehr Glauben geschenkt werden, als den Worten dessen, der in der Prophetengabe nur eine niedrigere Stufe erreicht hat, wie weiter gezeigt wird. (III. 17.) Glaubten wir aber nicht an die Ewigkeit der Lehre, so wäre die Aufhebung des Mosaischen Gesetzes nach der Vertreibung der Israeliten aus Palästina denkbar. Unerklärlich aber bleibt es, warum er Einheit und Unkörperlichkeit Gottes unter die Grundsätzet zählt; denn sind es auch Wahrheiten, die jeder Bekenner

des Mosaischen Gesetzes glauben muß, so sollten sie doch nicht zu den Grundsätzen gezählt werden, weil, wenn man das Gegentheil glaubt, die göttliche Lehre nicht aufgehoben wird.

Auffallender aber ist es, daß er ausschließliche Anbetung Gottes als Grundsatz annimmt; denn ist sie auch eines von den Geboten des Pentateuchs, wie es heißt: „Du sollst keine andere Götter haben vor meinem Angesichte, du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen," (2 B, M. 20. 3.) so ist sie doch kein Grundsatz, von dem das ganze Gesetz abhängt. Denn wer an Gott und seine Lehre glaubt, aber einen Vermittler zwischen sich und der Gottheit annimmt, übertritt wohl das Gebot „du sollst nicht haben ꝛc.", läugnet aber keinen Grundsatz, daß dadurch das ganze Gesetz aufgehoben würde. Warum nun rechnet er sie unter die Grundsätze? Eben so unbegreiflich ist es, wenn Jemand an Belohnung und Bestrafung glaubt, aber nur eine Vergeltung der Seelen jenseits und nicht eine Auferstehung der Körper nach dem Tode annimmt, wie so dadurch das ganze Gesetz aufgehoben würde, daß man deßhalb die Auferstehung der Todten, wie das Daseyn Gottes, zu den Grundsätzen zählen mußte.

Nehmen wir aber an, Maimonides habe die Grundsätze nicht nach der Bedeutung des Wortes עקר aufgezählt, sondern auch Wahrheiten darunter aufgenommen, an die jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes glauben muß, so fragt es sich, warum rechnet er nicht auch als Grundsatz, daß die Schechina (die Gottheit) vermittelst der Beobachtung der Lehre auf Israel ruhe, wie es heißt: „und ich will wohnen unter den Söhnen Israels" (1. B. d. Kön. 6, 13); warum nicht die Schöpfung aus dem Nichts, woran jeder Bekenner eines göttlichen Gesetzes glauben muß, wie er selbst nachweist (More Neb. II. 25) und wie er den Glauben: daß Gott von Ewigkeit her sey als Grundsatz aufstellte; warum nicht, daß wir alle im Pentateuch erwähnte Wunder buchstäblich glauben müssen, so wie andere besondere Wahrheiten, die jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes glauben muß, wie er den Glauben an einen Messias als Grundsatz aufstellte?

Hat aber Maimonides bloß Grundsätze, jedoch nicht in der strengen Bedeutung des Wortes, nicht aber auch solche Glaubenswahrheiten, rechnen wollen, warum zählt er dann nicht

auch die Tradition darunter, indem sich doch jeder Mensch an die Tradition seiner Väter halten muß, welche ein allen Religionen gemeinschaftlicher Grundsatz ist, ohne den das Daseyn jener sich nicht denken läßt? Warum nicht auch die Willensfreiheit, die, wiewohl Glaubenswahrheit, doch auch Grundsatz ist, denn offenbar ist ohne sie keine Religion denkbar? Lehrt er doch selbst im Buche Madda (Bußverordnungen Kap. 5.): „Jeder Mensch hat einen freien Willen; will er die Bahn des Guten einschlagen und fromm seyn, so steht es ihm frei ꝛc;“ fügt noch die Bemerkung hinzu: „Dieses ist ein wichtiger Grundsatz, eine Säule des Gesetzes und der Gebote, wie es heißt: Siehe! ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute. ꝛc. (5. B. M. 30, 15)“; und giebt daselbst eine weitläufige Erörterung über diesen Grundsatz! Warum nun nimmt er sie nicht unter die Grundsätze in seinem Commentar zur Mischnah auf?

Aus dem allen ergiebt sich, daß die von Maimonides aufgestellte Anzahl der Grundsätze nichts weniger als begründet sey.

Es stellte Jemand die Behauptung auf, Maimon: habe deßhalb die Zahl 13 angenommen, weil der Gottheit gerade so viel Eigenschaften zugeschrieben werden, und weil es eben so viel hermeneutische Regeln für das Gesetz giebt, eine Behauptung, die schon darum widersinnig ist, weil Maimonides wohl nicht deßhalb die Willensfreiheit nicht unter die Grundsätze zählte, damit sie nicht die Zahl 13 übersteigen. Auch wäre damit keineswegs gerechtfertigt, warum er jene Grundsätze rechnet, die, wie oben nachgewiesen, unwesentlich sind.

Ein Anderer stellte 26 Grundsätze auf und rechnete dazu Alles, was ihm in den Sinn kam, als: Ewigkeit, Weisheit, Lebendigkeit, Allmacht, Willenskraft und andere Eigenschaften, die man Gott beizulegen pflegt; rechnete das Paradies als einen besondern Grundsatz, eben so die Hölle, und andere Hirngespinste, denn jener Mann ließ es sich nicht beifallen, die wahre Bedeutung des Wortes עקר, und worauf es anwendbar, verstehen zu wollen.

Einer der Spätern nahm das Wort עקר strenge, setzte zu den Grundsätzen des Maimonides einige hinzu, ließ andere weg, und behauptete, daß es außer den dreien von Maimonides durch Beweisgründe unterstützten Grundsätzen: Daseyn, Einheit, Unkörperlichkeit Gottes, noch sechs gebe, nehmlich: Allwissen-

heit, Vorsehung, Allmacht, Prophetengabe, Willensfreiheit und Endzweck, welche 6, als wesentlich zu einem göttlichen Gesetze gehörig einleuchten, weil sein Daseyn ohne sie nicht denkbar ist; mit jenen 3 erwiesenen wäre dann die Zahl des göttlichen Gesetzes voll.

Dagegen ist einzuwenden: wenn auch diese allgemeine Grundsätze des göttlichen Gesetzes sind, ohne die sein Daseyn nicht denkbar ist, so hätten doch noch andere, besondere dazu gezählt werden sollen, so wie Maim. besondere Grundsätze für das Mosaische Gesetz aufgezählt; oder hätte wenigstens ein allgemeiner Grundsatz angegeben werden sollen, durch welchen das wahre göttliche Gesetz vor dem falschen, das sich für ein göttliches ausgiebt, erkannt wird, denn alle heutzutage bekannte Religionen erkennen diese 6 Grundsätze an, wären demnach alle göttlich. Ferner ist gegen diese Zahl einzuwenden: wenn es auch ohne sie kein göttliches Gesetz geben kann, so ist darum doch mit ihrem Daseyn noch nicht das Daseyn eines göttlichen Gesetzes gegeben, so lange nicht der Grundsatz von der Offenbarung darunter aufgenommen. Wie wenn Jemand behaupten wollte, ein Nahrung in sich aufnehmendes und fühlendes Wesen wäre ein Mensch, weil, sobald wir einen Menschen setzen, zugleich ein Nahrung in sich aufnehmendes und fühlendes Wesen gesetzt ist, dieses ohne Zweifel ein falsches Urtheil wäre; denn giebt es auch keinen Menschen ohne diese Eigenschaften, und bedingen sie auch sein Daseyn, so ist darum doch nicht mit ihrem Daseyn das eines Menschen gegeben, so lange wir nicht die Vernunft hinzufügen und sagen: mit dem Daseyn eines Nahrung in sich aufnehmenden, fühlenden und vernünftigen Wesens ist das eines Menschen gegeben, so hätte auch hier die Offenbarung mit zu den Grundsätzen gezählt werden sollen; denn mit dem Daseyn der Allwissenheit, der Vorsehung, der Allmacht, der Prophetengabe, der Willensfreiheit und des Endzweckes ist noch nicht das Daseyn einer geoffenbarten Lehre gegeben, wenn gleich eine solche ohne jene nicht vorhanden seyn kann.

Falsch ist es auch, wenn Willensfreiheit und Endzweck zu Grundsätzen des göttlichen Gesetzes gezählt werden; denn sind sie ihm auch nothwendig, so sind sie doch keine Grundsätze und Prinzipien eines göttlichen Gesetzes insofern es göttlich ist, und nicht weniger Prinzipien eines jeden bürgerlichen Gesetzes, wie

(Kap. 9) gezeigt wird. Auch ist der Endzweck überhaupt kein Prinzip des göttlichen Gesetzes, sondern ein besonderer Endzweck.

Kurz: die Kenntniß der Anzahl der für das göttliche Gesetz nothwendigen Grundsätze ist sehr schwierig, besonders deßhalb schwierig, weil die Rabbinen nichts Ausführliches darüber haben. Sie hätten aber über die Grundsätze, als Wurzeln und Basis der göttlichen Lehre, abhandeln sollen, da die menschliche Glückseligkeit und die einstige Vergeltung meistens von ihnen abhängt, eben so wie sie weitläufige Erörterungen über das Mein und Dein machten, die bloß das Irdische betreffen und von denen der Bestand der menschlichen Gesellschaft abhängt.

Kap. IV.

Das richtige Verfahren bei Aufzählung der Grundsätze, als Wurzeln und Basis der göttlichen Lehre, ist meines Erachtens, daß es für das göttliche Gesetz drei allgemeine und nothwendige Grundsätze giebt: 1.) Daseyn Gottes, 2) Belohnung und Bestrafung und 3) Offenbarung. In diesen dreien sind alle Grundsätze der göttlichen Lehren, wie der Lehre Adam's, Noah's, Abraham's, Mosis, und anderer göttlichen Lehren, wenn es deren mehr als eine zu gleicher Zeit oder nacheinander geben sollte, begründet. Aus jedem Grundsatz ziehen sich Folgesätze. In dem Daseyn Gottes ist als Folgesatz enthalten, daß Er von Ewigkeit her war und ewig seyn wird und Aehnliches, in der Offenbarung, die Allwissenheit Gottes und die Prophetengabe, und in der Belohnung und Bestrafung, Vergeltung für den Körper hienieden und für die Seele jenseits. Ferner sind in den drei allgemeinen Grundsätzen für die göttlichen Lehren, oder für die, die sich als solche ausgeben, als Folgesätze enthalten: In dem Daseyn Gottes die Unkörperlichkeit, als besonderer Grundsatz für das Mosaische Gesetz und die Einheit; in der Offenbarung die Prophetengabe und Sendung Mosis; und in der Belohnung und Bestrafung, nach des Maimonides Ansicht der Messias als besonderer Grundsatz für das Mosaische Gesetz, nach unserer Ansicht aber ist der Messias kein Grundsatz, wenn aber auch ein solcher, kein für das Mosaische Gesetz besonderer, denn auch die Nazarener bedienen sich desselben, als eines besonderen Grundsatzes zur Aufhebung des Mosaischen Ge-

setzes, ohne welchen ihre Religion nicht denkbar ist. Diese und ähnliche Grundsätze für die verschiedenen Religionen sind allesammt unter den drei erwähnten Grundsätzen begriffen.

Ob es aber mehr als eine göttliche Lehre zu gleicher Zeit oder zu verschiedenen Zeiten geben könne, wird später gezeigt werden. Daß aber diese drei Grundsätze die Wurzel und Basis der Religion seyen, durch welche der Mensch zur wahren Glückseligkeit gelangt, dafür zeugt, daß die Männer der großen Synode im Mussafgebete des Neujahrstages drei Seegenssprüche, Malchioth, Sichronoth und Schofaroth, diesen drei Grundsätzen entsprechend, festsetzten, um das menschliche Gemüth darauf aufmerksam zu machen, daß man durch den festen Glauben an die Grundsätze mit ihren Folgesätzen vor dem Weltenrichter rein erscheine. Der Seegensspruch Malchioth entspricht dem Grundsatze vom Daseyn Gottes, dafür spricht die Seegens-Formel: „Deßhalb harren wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, „die Herrlichkeit Deiner Macht bald zu schauen, daß die Gräuel „von der Erde weggeschafft und die Götzen ausgerottet werden, „daß die Welt bestehe durch die Regierung des Allmächtigen; rc. „dann werden alle Bewohner des Erdballs erkennen und einsehen, daß jedes Knie sich Dir müsse beugen, jede Zunge Dir „müsse schwören, und sie alle auf sich nehmen Deiner Herr„schaft Joch."

Der Seegensspruch Sichronoth entspricht der Belohnung und Bestrafung, darauf weist hin die Seegensformel: „Du erinnerst „Dich aller Thaten der Welt, und gedenkest aller früheren Ge„schöpfe, alles Verborgene ist Dir offenbar." rc.

Der Seegensspruch Schofaroth entspricht dem dritten Grundsatze, der Offenbarung, deßhalb beginnt er mit den Worten: „In der Wolke Deiner Herrlichkeit erschienst Du auf Deinem „heiligen Berge, mit ihnen zu reden; vom Himmel herab lie„ßest Du Deine Stimme vernehmen." rc. Und weil die Offenbarung vermittest der sehr starken Stimme des Schofar geschah, desgleichen noch niemals war, heißt er Schofaroth, denn die Donnerschläge und Blitze hatten schon früher ihresgleichen, aber die Stimme eines Schofar ohne Schofar war noch nie und wird auch nicht seyn bis zur Zeit der Erlösung, der Stunde, wo die wahre Lehre wird der ganzen Welt kund werden; und von dieser Stunde heißt es nach der Ansicht einiger Gelehrten „und der Ewige, Gott, wird in den Schofar stoßen." (Zachar 9. 14.)

Unstatthaft aber ist's, wenn Jemand die Schofaroth für eine Andeutung auf die Opferung Isaac's halten wollte, denn in diesem Falle hätte die Opferung Isaac's in diesem Segensspruche erwähnt werden sollen, nicht, wie es geschah, in den Sichronoth. Veranlassung dazu mag ihm gegeben haben eine Aeußerung der Rabbinen, „daß das Blasen mit dem Widderhorne ein Andenken an den Widder Isaac's sey.“ (Rosch Haechanah 16a). Sie wollten aber damit bloß sagen, daß das Blasen mit dem Horne des Widders ein Andenken an den Widder Isaac's sey, keineswegs aber das Blasen an sich selbst, oder der Seegensspruch Schofaroth. Auf diese drei Grundsätze, als welche die Glückseligkeit begründen, anzuspielen, faßt sie Jesaias in einen Vers zusammen: „Denn der Herr ist unser Richter, der Herr ist unser Gesetzgeber, der Herr ist unser König, Er wird uns beistehen.“ (33. 22) „Der Herr ist unser Richter“ zeigt auf den Grundsatz der Belohnung und Bestrafung, in dem Sinn wie: „Mein Rechtfertiger ist nahe, wer will mit mir streiten? wir wollen uns hinstellen ꝛc.“ (ibid. 50. 8.) d. h. in diesem Betracht werden wir vor Gericht bestehen. „Der Herr ist unser Gesetzgeber“ zeigt auf den zweiten Grundsatz, die Offenbarung, denn מחוקק heißt ein Gesetzgeber, wie es von Moses, weil durch ihn das Gesetz ertheilt wurde, heißt: „Denn dort ist aufbewahrt des Gesetzgebers Antheil“ (5 B. M. 33. 21). So heißt es auch: „Höret auf mich, Freunde der Tugend, Volk, das meine Lehre im Herzen trägt, fürchtet nicht des Menschen Schmähung ꝛc.“ (Jesaia 51. 7.) d. h., beständen wir auch nicht vor Gericht, insofern Er unser Richter ist; weil der Richter das von einem Andern bestimmte Gesetz nicht übertreten darf, so sollten wir doch, weil Er die Lehre gab und die Gesetze anordnete, gerechtfertigt seyn. „Der Herr ist unser König“ zeigt auf den dritten Grundsatz, das Daseyn Gottes, als des Königs der Welt, und Er heißt vorzugsweise König Israels und sein Erlöser, d. h. wollte Er auch als Gesetzgeber das Gesetz nicht überschreiten, so sollte er doch, als unser König, uns beistehen, denn dem Könige steht es frei, das Gesetz zu überschreiten, und zu thun, was Er will, seinem Volke beizustehen. Darum schließt er (Jesaias) „Er wird uns beistehen.“ d. h. Da wir in dem Glauben an diese 3 Grundsätze, von denen die menschliche

Glückseligkeit abhängt, einen Vorzug vor der ganzen Welt haben, verdienen wir auch vorzugsweise vor Allen Seinen Beistand. Maimonides mag vielleicht bei Aufzählung der Grundsätze dasselbe Verfahren beobachtet haben, nur zählte er die 3 erwähnten Grundsätze, welche die Fundamente sind, mit den sich daraus verzweigenden Folgesätzen, und nennt sie alle Grundsätze. Deßhalb stellt er das Daseyn Gottes, einen Fundamental-Satz, als den ersten Grundsatz auf, zählt 4 sich daraus ziehende Folgesätze als Grundsätze dazu, Einheit, Unkörperlichkeit, daß Gott von Ewigkeit her sey und ausschließliche Anbetung Gottes; rechnet ferner die Offenbarung als Fundamental-Satz, mit 3 andern Folgesätzen zu den Grundsätzen, Prophetengabe, Sendung Mosis und Unabänderlichkeit des Gesetzes; zählt endlich Allwissenheit Gottes und Belohnung und Bestrafung mit 3 andern darin enthaltenen Grundsätzen auf, Vergeltung der Seele, Messias, und Auferstehung.

Nunmehr fällt es nicht auf, warum er nicht die Schöpfung aus dem Nichts dazu zählte, da sie in keinem der erwähnten 3 Grundsätze enthalten ist. Ebenso Willensfreiheit und Endzweck; denn, obschon sie für die göttliche Lehre nothwendig sind, so kommen sie ihr doch nicht wesentlich zu, insofern sie eine göttliche ist, wie weiter (Cap. 9) gezeigt wird.

Immer aber bleibt es noch unerklärlich, warum er nicht Lebendigkeit, Allmacht Gottes und andere Eigenschaften unter den Grundsatz vom Daseyn Gottes, wie die Ewigkeit und andere Eigenschaften zählt.

Dergleichen läßt sich auch bemerken über das, was er aus den andern Grundsätzen ableitet, es wird aber Alles weiter im Verlaufe unsrer Abhandlung erörtert werden. Wir kehren nun zurück, über die Grundsätze, von denen wir sagten, daß es deren 3, als Fundamente giebt, Betrachtungen anzustellen, erläutern zuerst die Grundsätze der bürgerlichen Gesetze, und sprechen dann von den Grundsätzen der göttlichen Religion.

Kap. V.

Alle lebende Wesen leben und bestehen auf dreifache Weise. Einigen ist es nicht möglich, nebeneinander zu leben und zu be-

stehen, wie den Raubthieren, denen das Zusammenleben in Verbindungen nachtheilig und verderblich wäre; denn versammelten sich viele von ihnen an einem Orte, würden sie sich des Raubes halber einander erwürgen. Anderen dagegen ist es nicht möglich, zu leben und zu bestehen ohne geselliges Zusammenleben, und es ist ihnen eine Verbindung zur Erhaltung ihres Daseyns nothwendig, wie dem Menschengeschlechte, das, vermöge der Zartheit seiner Constitution der Kälte, der Hitze und so den übrigen Extremen ausgesetzt ist, und darum der Kleidung bedarf, sich vor Hitze und Kälte zu schützen, und wohl zubereiteter Speisen, die der Mischung seiner Säfte angemessen sind, was nicht gut ausführbar ist ohne geselliges Zusammenleben vieler Menschen, die sich gegenseitig Hülfe leisten, indem einer näht, einer webt, einer Nadeln verfertigt u. s. w., so daß Jedermann findet, was er an Nahrung und Kleidung zur Erhaltung seines Lebens braucht. Nun giebt es wieder andere Thierarten, die zwischen jenen beiden Extremen gleichsam in der Mitte stehen, denen das Zusammenleben in Verbindungen zwar nicht, wie den Raubthieren und Raubvögeln, für ihr Daseyn verderblich, aber auch nicht, wie dem Menschengeschlechte, nothwendig, jedoch sehr ersprießlich ist, wie vielen Thieren und Vögeln, die ohne andern Grund als aus Liebe zur Gesellligkeit heerdenweise zusammen leben, denn dieses ist ihnen nicht, wie dem Menschengeschlechte, zur Erhaltung ihres Daseyns nothwendig. Da also geselliges Zusammenleben dem Menschengeschlechte zu seinem Fortbestehen nothwendig ist, so sagen die Weisen mit Recht, daß der Mensch von Natur für die Geselligkeit bestimmt sey, d. h. er ist von Seiten seiner Natur dazu angewiesen, mit vielen seines gleichen in einem Staate zu wohnen, um seine Bedürfnisse gehörig befriedigen zu können. Offenbar muß es daher für die Bewohner eines Staates, eines Landstriches, eines Klimas, oder für alle Erdenbewohner irgend eine Ordnung geben, an der sie sich halten, das Recht überhaupt zu handhaben, und Gewaltthätigkeit zu verhindern, damit sie sich nicht in ihrem Vereine durch den zwischen ihnen statthabenden Geschäftsverkehr anfeinden. Eine solche Ordnung hat gegen Mord, Diebstahl, Raub und Ähnliches zu schützen, zu sorgen für Alles, was den Staatsverband enger knüpfen, und Anleitung geben kann, das Leben angenehmer zu machen. Diese Ordnung nennen die Weisen das natür-

liche Recht, es ist nehmlich dieses dem Menschen seiner Natur nach nothwendig, möge es übrigens von einem Weisen oder einem Propheten angeordnet seyn. Dieses Recht genügt aber nicht zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen und ihr Bestehen neben einander zu erleichtern, kommt nicht eine Ordnung, ein Vertrag (Contrakt, Constitution) hinzu, der alle menschliche Verhältnisse in ihrem gegenseitigen Verkehre und in ihren Geschäften bestimmt, wie die Gesetze der Römischen Kaiser, die Constitutionen und Verordnungen, welche die Bewohner eines Landstriches oder eines Königreichs unter sich festsetzen, zur Aufrechthaltung des conventionellen Rechts, welche Ordnung Nomos oder Staatsrecht heißt. Diese Ordnung aber oder dieses Staatsrecht kann unmöglich bestehen, wenn sich nicht Jemand findet, der, als Herrscher, Richter, oder König dieses Vereines oder dieses Landes, die Leute, zum Besten des Gemeinwohles, nöthigt, Gewaltthätigkeit fern, das Gesetz aber aufrecht zu halten. Demnach ist die Einsetzung eines Königs, Führers oder Richters gewissermaßen zur Erhaltung des Menschengeschlechtes nothwendig, da, wie gezeigt, der Mensch von Natur zur Geselligkeit angewiesen ist.

Kap. VI.

Betrachten wir die Bildung der lebendigen Geschöpfe, die Vollkommenheit aller ihrer Gliedmaßen, so finden wir, wie der Schöpfer ganz besondere Sorgfalt darauf verwendete, ihre Verhältnisse und ihre einzelnen Theile auf eine wunderbare Weise einzurichten, indem Er sie nicht nur mit dem, was zur Erhaltung der Gattung oder der Individuen nothwendig ist, ausstattete, sondern auch mit dem, was weder zur Erhaltung der Gattung noch zu der der Individuen nothwendig, und ihnen nur der Wohlanständigkeit halber zu Theil geworden ist, wie mit den doppelten Sinnesorganen, damit ihre Verhältnisse schöner und vollkommener geordnet seyen, obschon sie ihnen zur Erhaltung ihres Lebens nicht nothwendig sind.

Zeigte Er aber diese Sorgfalt bei niedrigern Geschöpfen, so mußte Er sie um so mehr auf die vorzüglichste Gattung verwenden, ihre Verhältnisse nach ihrer Weise möglichst vollkom-

men einzurichten, dergestalt, daß Alles wohlgeordnet sey, die Stufe der Vollkommenheit erreichen zu können.

Dem tiefern Forscher wird es klar, daß es wirklich ein göttliches Einwirken giebt, welches weit wichtiger ist, als so Manches, was den lebenden Geschöpfen nur der Wohlanständigkeit halber zu Theil geworden, ihr Bestehen aber nicht bedingt, vermittelst welcher Einwirkung die Vollkommenheit und der Zweck des Menschengeschlechts gefördert wird. Zeigt sich dieses göttliche Einwirken auch nur bei Einem Individuum, so führt dieses doch zur Vollkommenheit des Menschengeschlechts. Denn befördern auch die Arten einer Gattung nicht ihre gegenseitige Vollkommenheit (d. h. obgleich es auch eine besondere Art giebt, die unter allen die vollkommenste ist, so macht doch diese Art allein weder die Vollkommenheit und den Zweck der Gattung aus, noch führt sie dieselbe zur höchsten Vollkommenheit, indem jede einzelne Art für sich selbst einen Zweck und eine Vollkommenheit hat, die ihr ausschließlich zukommen,) so verhält sich dieses doch anders bei den Classen und Individuen einer Art. Denn hat auch jede Art verschiedene Classen, von denen eine vorzüglicher als die andere ist, wie z. B. die Klasse der Vornehmen vollkommner ist als die der Ackerbau Treibenden, die der Gelehrten vollkommner, als die der Vornehmen; und hat auch jede Klasse ein oder mehre Individuen, die die übrigen derselben Classe an Vollkommenheit übertreffen, ohne daß ein solches Individuum allein der Zweck des Daseyns dieser Art sey, so sind doch dieses Individuum, oder diese Individuen, oder diese Classe das Mittel zur Erreichung des Zweckes der Art, insofern sie die Vollkommenheit der ganzen Art befördern. Sie sind gleichsam das Organ, den Zweck und die Vollkommenheit der Art zu fördern, die ihr gemeinschaftlich zukommen, obschon dieselbe unter sich von einander verschiedene Abstufungen hat.

So wie jedes Thier viele verschiedene Glieder hat, die alle zu seiner Erhaltung nothwendig sind, von denen aber dennoch immer eines vollkommner als das andere ist, so daß sich uns zuletzt ein Glied als die Hauptlebensquelle zeigt, nichtsdestoweniger aber die Vollkommenheit des ganzen Individuum's befördert, gleichsam als Organ, allen Gliedern zusammen Leben zuzuführen; (wir können uns dieses veranschaulichen durch das Herz, als Hauptlebensquelle, welches als Organ dient, den

Gliedern überhaupt und dem Gehirn ins Besondere Leben zuzuführen, damit, vermittelst des aus dem Herzen in das Gehirn strömenden Lebens, sich von da aus Gefühl und Bewegung allen Gliedern mittheile, und die Erhaltung des Geschöpfes möglich werde durch das, was sich mittelbar oder unmittelbar aus dem Herzen den Gliedern mittheilt;) so erhält ein Theil der Menschen, obschon sie alle gleiche Anlagen haben, die menschliche Vollkommenheit nur durch Vermittlung eines andern Theils. Denn so wie alle Glieder zur Erhaltung des Menschen nothwendig, dessen ungeachtet aber einige von größerer Bedeutung als die übrigen sind, und ein Theil derselben nur vermittelst des andern Leben erhält, so hat auch die Classe der Gelehrten Vorzüge vor den Uebrigen, und von ihr geht eine, die menschlichen Angelegenheiten zur Erreichung der Vollkommenheit bestimmende Ordnung aus, welche Nomos heißt. Da aber, wie wir gesehen, die göttliche Sorgfalt sich darauf richten muß, dem Menschengeschlechte diesen Vortheil zu verschaffen, indem sie ja auch auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten der lebendigen Geschöpfe merkt, so muß die Gottheit nothwendig auf irgend einen Menschen, der dazu am tüchtigsten ist, einwirken, damit dieser das Organ werde, die Menschen zu ihrem Endziele zu bringen; möge dieses nun durch ihn selbst — bei seinem Leben — geschehen, oder — nach seinem Tode — mittelbar durch Gelehrte, die ihm nachfolgen, um die Menschen zu jeder Zeit und überall nach den, von ihm empfangenen oder aus seinen Schriften entnommenen, Lehren zu leiten. Denn die göttliche Allmacht wird gewiß nicht ermangeln, dem Menschengeschlechte diesen ihm so nothwendigen Vortheil zu gewähren, und ihn jeder Zeit und jedem Orte angemessen zu machen, wie Sie es zu keiner Zeit und nirgends an dem fehlen läßt, was zur Vervollkommnung der niedrigen Thierarten erforderlich ist.

Jene Anleitung, die den Menschen durch einen solchen Mann zu Theil wird, heißt: die göttliche Lehre. Sie verhält sich zu den übrigen Lehren und Gesetzen, wie irgend eine Kunstarbeit zu den ihr untergeordneten Hülfsarbeiten.

Kap. VII.

Das Wort דת (Gesetz) bezeichnet jede Anleitung oder Regel, die sich über einen grossen Verein von Menschen erstreckt;

möge sie viele Gesetze umfassen, wie es heißt: „alle Gesetzes- und Rechtskundige“, (Esther 1, 13.) oder nur ein Gesetz, wie: „und ein Gesetz ward in Susa gegeben;“ (ibid. 9, 14.) möge sie göttlich seyn, wie es heißt: „aus Seiner Rechten — feuriges Gesetz für sie“ (5 B. M. 33, 2.) oder bürgerlich, wie: „wie das medische und persische Gesetz“ (Daniel 6, 9.).

Das Gesetz aber ist entweder ein natürliches, oder ein bürgerliches, oder ein göttliches. Das natürliche ist gleich für jeden Menschen, jede Zeit und jeden Ort. — Das bürgerliche wird von einem oder mehren Weisen dem Orte, der Zeit, und der Natur der zu Leitenden gemäß, bestimmt, gleich den Gesetzen und Verordnungen, die in einigen Ländern unter den ehemaligen Heiden oder unter den Dienern Gottes eingeführt wurden, wie der menschliche Verstand sie heischte, ohne göttliche Anregung. — Das göttliche wird von Gott eingeführt, vermittelst eines Propheten, wie Adam oder Noa, und wie die Unterweisung und das Gesetz, worin Abraham die Menschen unterrichtete und übte zum Dienste Gottes, auf Dessen Geheiß er sie beschnitt, oder es wird von Gott eingeführt durch einen Abgeordneten, den Er sendet, um durch ihn ein Gesetz zu geben, wie die Lehre Mosis.

— Die Tendenz des natürlichen Gesetzes ist: Gewalt zu unterdrücken und das Recht zu fördern, damit die Menschen sich von Diebstahl, Raub und Mord entfernt halten, daß die menschliche Gesellschaft Bestand haben könne durch die Sicherung vor Gewaltthätigkeit und Tücke. — Die Tendenz des bürgerlichen Gesetzes ist: das Unanständige zu unterdrücken und das Anständige zu fördern, damit die Menschen sich von dem bei ihnen als unanständig Anerkannten entfernt halten; worin sein Vorzug vor dem natürlichen besteht. Denn auch es ordnet die Angelegenheiten der Menschen und bestimmt ihr Verhalten zum Besten des Gemeinwohls, wie das natürliche. — Die Tendenz des göttlichen ist: die Menschen anzuleiten zur Erreichung der wahren Glückseligkeit d. i. des Seelenheils und der Unsterblichkeit; es giebt ihnen die Mittel dazu an, thut ihnen kund das wahrhaft Gute, wornach sie streben, und das wahrhaft Böse, wovor sie sich hüten sollen; gewöhnt sie, eingebildete Glücksgüter aufzugeben, so daß sie gar kein Gelüste nach ihnen tragen, und über deren Mangel sich nicht betrüben. Auch es be-

stimmt die Bahn des Rechts zum allgemeinen Besten, damit ein mangelhaft eingerichtetes Staatswesen sie nicht an der Erreichung der wahren Glückseligkeit hindere, und sie nicht abhalte nach der Seligkeit und dem letzten Endzwecke des Menschengeschlechts zu streben, wohin das göttliche Gesetzt zielt, und worin sein Vorzug vor dem bürgerlichen besteht.

Kap. VIII.

Das bürgerliche Gesetz steht dem göttlichen in vielen Hinsichten nach:

Erstens: indem jenes zwar, wie bereits bemerkt, die menschlichen Handlungen zum allgemeinen Besten lenkt, aber, wie weiter gezeigt wird, nicht genügt, Vollkommenheit in die Gesinnungen zu bringen, um die Seele unsterblich zu machen, weßhalb ihr die Rückkehr in das Land des Lebens, aus dem sie entnommen, versagt wäre, weil es sich bloß über das Anständige und Unanständige erstreckt; das göttliche Gesetz aber dieses vermag, weil es jene beiden Theile, von denen die menschliche Vollkommenheit abhängt, nehmlich, Handlungen und Gesinnungen, umfaßt; es erstreckt sich über das Anständige und Unanständige — die Handlungen — über das Wahre und Falsche — die Gesinnungen. — Darum nennt David es das vollkommene, indem er sagt: „Die Lehre Gottes ist vollkommen, sie führt die Seele zurück“ (Psalm 19, 8) d. h. das bürgerliche Gesetz ist nicht vollkommen, weil es nicht zu echten Gesinnungen führt; das göttliche Gesetz aber ist vollkommen, weil es vollkommene Handlungen und vollkommene Gesinnungen umfaßt, von welchen beiden Stücken die Vollkommenheit der Seele abhängt und weßhalb es die Seele zu Gott zurückbringt, Der sie gegeben, nach jenem Orte, wo sie früher ihre Wohnung hatte.

Zweitens: indem das bürgerliche Gesetz nicht immer das Anständige von dem Unanständigen unterscheiden kann; denn leicht kann uns Etwas anständig oder unanständig scheinen, was an und für sich nicht so ist. Denn wie der Mensch unmöglich vollkommen in allen Kunstfertigkeiten geboren wird, wiewohl er von Natur zu mehren befähigt seyn mag, so wird er auch unmöglich vollkommen in allen Tugenden ohne alle Mängel und Laster geboren, und ist er auch zu einer Tugend

oder Vollkommenheit fähiger, als ein Anderer, so kann er doch unmöglich alle Tugenden in sich vereinigen. Daraus ergiebt sich die Unmöglichkeit, daß der Anordner eines bürgerlichen Gesetzes sich nicht durch seine Natur zu irgend einer Mangelhaftigkeit neige, wodurch er das Anständige für unanständig erkläre und umgekehrt; weßhalb auch sein Zeugniß für das Anständige und Unanständige nicht wahrhaft ist. Ist doch Plato in den großen Irrthum gerathen, das Unanständige für anständig zu erklären, indem er behauptet: „die Frauen eines Landes sollten den Mitgliedern je eines Standes gemeinschaftlich seyn;" d. h. die Frauen der Vornehmen sollten allen Vornehmen, die der Kaufleute allen Kaufleuten, und die der Mitglieder einer Handwerkszunft allen diesen Mitgliedern gemeinschaftlich seyn. Unsere Lehre aber verbietet dergleichen aufs Strengste, selbst die Lehre der Söhne Noa's, da dem Abimelech verkündigt wurde: „siehe! du mußt sterben, über das Weib, das du genommen, denn sie ist ein Eheweib," (1 B. M. 20, 3.) und er sich nur damit entschuldigte, daß er nicht gewußt habe, daß sie ein Eheweib sey. Schon Aristoteles findet diesen Vorschlag Platos abgeschmackt. Ein Beweis, daß keines Menschen Verstand ausreiche, das Anständige von dem Unanständigen wahrhaft zu unterscheiden, weßhalb auch sein Zeugniß darüber nicht unfehlbar ist, geschweige, daß es bei abstrakten Dingen, bei spekulativen Fragen, wie, ob die Welt aus dem Nichts geschaffen, oder von Ewigkeit her sey? unfehlbar wäre. Denn der menschliche Verstand reicht nicht aus, dieses in Wahrheit bestimmen zu können, wohl aber ist das Zeugniß Gottes unfehlbar, macht Alberne weise. (Psalm 19. 9.). Es zeugt nehmlich in Wahrheit, ob die Welt aus dem Nichts geschaffen, oder von Ewigkeit sey, über andere wichtige Fragen und über das Anständige und Unanständige.

Drittens: indem das bürgerliche Gesetz nicht die Herzen derjenigen, die ihm folgen, erfreuen kann. Denn wer bei einer Handlung zweifelt, ob sie ihn zu dem beabsichtigten Zwecke führen werde, kann sich derselben nicht freuen. Da nun der Unterthan des bürgerlichen Gesetzes zweifelhaft ist, ob das durch es festgesetzte Recht wirklich oder nur scheinbar recht ist, so kann er sich seines Wirkens nicht freuen, wohl aber der Unterthan des göttlichen Gesetzes in dem Bewußtseyn, daß das durch es

festgesetzte Recht das wahrhafte Recht ist. Darum sind gerade des Herrn Befehle, erfreuen das Herz. (ibid. 19. 10.)

Viertens: indem das bürgerliche Gesetz nicht die einzelnen Handlungen, die für jede Tugend ausgeübt werden müssen, bestimmen kann, da es nur das Allgemeine angiebt. So wie es nur für allgemeine Dinge, nicht aber für besondere, Begriffe giebt, so kann auch das bürgerliche Gesetz nicht die einzelnen Handlungen bestimmen. Aristoteles pflegt in seinem Buche der Ethik zu erwähnen, daß bei jeder zu übenden Tugend auf das Wie? Wann? und Wo? Rücksicht zu nehmen sey, ohne jedoch selbst etwas Näheres darüber zu bestimmen. Nun ist es unstreitig keinem Menschen gegeben, dieses zu bestimmen, denn sonst hätte es Aristoteles gethan. Durch sein Sillschweigen scheint er also zu erkennen geben zu wollen, daß er es dem göttlichen Ermessen anheimstelle. Darum spricht er von den Tugenden im Allgemeinen, und definirt das Fernhalten vom Laster dahin, daß es die Mitte sey, zwischen dem Uebermaß in Essen und Trinken, in der Wollust und andern sinnlichen Vergnügungen, und zwischen allzugroßer Enthaltsamkeit. Die Anordner bürgerlicher Gesetze sagen zwar auch, daß man bei dem Beischlaf auf die Absicht, die Person und die Zeit sehen müsse, ohne jedoch das Nähere bestimmen zu können; das göttliche Gesetz aber erklärt, die Absicht müsse auf Erhaltung des Saamens für die Fortpflanzung gerichtet seyn, die dazu taugliche Person sey das ihm bestimmte Weib, und verbietet den Beischlaf einiger Frauen, die er nicht für sich bestimmen darf; die schickliche Zeit sey die, wenn die Frau rein ist, nicht die Zeit ihrer Menstruation oder nahe daran. So verbietet das göttliche Gesetz einige Speisen, erlaubt andere; untersagt den Genuß des Weines, wenn man den Tempeldienst verrichten oder beten will; erklärt allzugroße Enthaltsamkeit für ungeziemend. (Nazir 19a) Die Rabbinen argumentiren nehmlich: „und der Priester versöhne ihn (den Enthaltsamen), daß er sich an einer Person versündigt," (4 B. M. 6. 11.) an welcher Person hat er sich versündigt? seine Sünde besteht darin, daß er seiner Person den Genuß des Weines versagte. Die Anordner der bürgerlichen Gesetze rühmen die Tapferkeit, und bemerken, daß man sich nur dann in Gefahr begeben dürfe, wenn der Tod dem Leben vorzuziehen ist, ohne jedoch diese Zeit näher angeben zu können; das göttliche Gesetz

aber bestimmt diese Zeit dahin, wenn es gilt, den Namen Gottes zu verherrlichen, wie Hananiah, Misael und Azariah thaten, oder Heiden zu bekämpfen, sie auszurotten, und ihren Namen unter dem Himmel zu vertilgen. So kann das bürgerliche Gesetz nicht bestimmen, gegen wen man barmherzig, gegen wen man hartherzig seyn soll; das göttliche Gesetz aber empfiehlt Hartherzigkeit gegen Läugner, Ketzer und Uebertreter des Gesetzes, die Geißelung oder den Tod verdienen, je nachdem dasselbe über deren Widerspenstigkeit bestimmt hat; dagegen Barmherzigkeit gegen die Gläubigen, die Dürftigen und auf mannigfache Weise Gedrückten, von denen man Einigen milde Gaben, Andern Darleihen geben müsse. Darauf aufmerksam zu machen, daß ein einseitiges Verfahren nicht genüge, spricht der Sänger: „Wohl dem, der da spendet und Darleihen reicht, er richtet sein Thun nach Billigkeit ein.“ (Ps. 112. 5.) Ein solcher nehmlich spendet milde Gaben dem Armen, der Geschenke annimmt, und leihet dem, der nur Vorschüsse, keine Geschenke annimmt. Wer Beides übt, der richtet sein Thun nach Billigkeit ein, und von ihm heißt es: „ewiglich wird er nicht wanken, zum ewigen Andenken wird er gerecht seyn,“ (ibid 112. 6.) weil er gegen alle Menschen wohlthätig ist, entweder durch milde Gaben, oder durch Darleihen. Das bürgerliche Gesetz hingegen vermag nicht dergleichen einzelne Handlungen zu bestimmen; wer sich daher an es hält, wandelt im Finstern, kennt nicht die einzelnen Handlungen, die er üben, nicht den Weg, den er wandeln soll, während das göttliche Gesetz lauter ist wie die Sonne, und die Augen seiner Anhänger erleuchtet, um ihnen den Weg zu zeigen, den sie gehen, und die That, die sie üben sollen.

Fünftens: indem das bürgerliche Gesetz, als menschliche Einrichtung, unmöglich das für alle Zeiten Anständige und Unanständige festsetzen kann; denn was zu einer Zeit als anständig anerkannt ist, kann unanständig werden und umgekehrt; wie zu Zeiten Kain's, Abels und der früheren Geschlechter, die Ehe zwischen Geschwistern nicht für unanständig gehalten wurde, selbst zu Zeiten Abrahams, der sich bei Abimelech mit den Worten entschuldigte: „Und in Wahrheit ist sie auch meine Schwester, die Tochter meines Vaters, aber nicht die Tochter meiner Mutter,“ (1 B. M. 20. 12.) was jedoch später unanständig wurde. Darum ist die Scheu vor dem durch das bür-

gerliche Gesetz für unanständig Erklärten nicht von ewiger Dauer, denn mit dem Wechsel der Zeiten wechselt auch sie.

Das göttliche Gesetz aber, als von der göttlichen Weisheit angeordnet, giebt das Anständige und Unanständige für alle Zeiten an; deßhalb ist die Scheu vor dem, was nach ihm unanständig ist, über jeden Wechsel und jede Veränderung erhaben, denn es ist rein von allen Schlacken und jedem Zusatze, und kann sich dadurch wie schlackenloses Silber ewig erhalten, wie der Sänger spricht: „Die Worte des Herrn sind reine Worte, Silber geläutert in der Werkstatt der Erde, gereinigt siebenfach" (Ps. 12, 7.) Falsches Silber nehmlich, das durch die Alchymie bereitet worden, kann oft zwei- drei- vier- fünfmal geschmolzen werden, bis es endlich als unecht erkannt wird; ja manchmal kann seine Unechtheit gar nicht durch den Schmelztiegel, sondern erst durch das Schmelzen in dichter Erde erkannt werden. Silber aber, in der Erde geläutert und vielfach gereinigt, ist frei von aller Vefälschung, allen Schlacken und jeglichem Zusatze, und bleibt sich dann, wenn auch noch so oft geschmolzen, immer gleich. Deßhalb vergleicht der Psalmist die Worte Gottes, insofern sie rein sind, dem reinen Silber, in der Werkstatt der Erde geläutert, an einem freien Orte, in dichter Erde, siebenfach gereinigt, bei dem keine Verfälschung mehr zu befürchten ist. Eben so ist auch die Scheu vor dem, nach dem göttlichen Gesetze Unanständigen, rein und besteht ewiglich, weil es nicht wie das bürgerliche, dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist.

Sechstens: indem das bürgliche Gesetz nicht Gleiches mit Gleichem vergelten und die Strafen dem Vergehen angemessen bestimmen kann: wer gegeißelt, wer gesteinigt, wer erwürgt werder, wer das Zweifache, wer das Vier- und Fünffache bezahlen soll, damit die dem Sünder zuerkannten Strafen in wahrhaftem Verhältnisse zu der Sünde stehen. Das göttliche Gesetz hingegen vergilt Jedem nach seinem Vergehen, nicht mehr und nicht minder. Denn scheint es auch, „daß der Fromme umkomme in seiner Frömmigkeit, der Ruchlose aber bestehe in seiner Ruchlosigkeit," (Pr. 7. 16) so ist dieses nur, wenn wir die Leiden und Freuden dieser Welt gegen einander abwägen; werden aber die irdischen Freuden, die dem Ruchlosen zu Theil werden mit seinen Leiden jenseits zusammengenommen, eben so die irdischen Leiden, die

den Frommen treffen, mit seinen Freuden jenseits, dann werden beide Vergeltungen zusammen gerecht seyn, obschon jede für sich besonders nicht gerecht wäre. So spricht auch der Sänger: „Die Rechte Gottes sind wahr, zusammen gerecht; (Psm. 19, 10) wahr — insofern die Strafen verhältnißmäßig sind — zusammen gerecht — die irdischen Leiden mit den Freuden jenseits und umgekehrt.

Jemand will erklären, weil im Pentateuch eine und dieselbe Sache bald untersagt, bald erlaubt wird, wie des Bruders Weib unerlaubt, die Levirats-Ehe aber erlaubt ist, Fett des Viehes unerlaubt, des Wildes aber erlaubt, Fleisch in Milch unerlaubt, die Eiter aber erlaubt ist, u. dgl. m., was zu der Meinung Veranlassung geben könnte, solche Widersprüche ließen sich nicht vereinigen, darum sage der Psalmist: „Die Rechte Gottes sind wahr, zusammen gerecht" — das Erlaubte wie das Unerlaubte. — Nach dieser Erklärung nun stünde das Wort wahr hier nicht am rechten Orte, denn auf Verordnungen paßt nicht das Adjekt wahr, sondern trefflich, angemessen, recht. Wohl aber läßt sich von Vergeltungen sagen, daß sie wahr seyen, wie es heißt: „Ertheilet wahres Recht," (Zachar. 7, 9.) und für Vergeltung wird gewöhnlich das Wort Recht gebraucht, wie: „der Herr wird erkannt durch das Recht, das Er gethan; in Seiner Hände Werk verstrickt der Frevler sich," (Ps. 9, 17.) und: „nur das Recht üben." (Micha 6, 8.) Eben so hätte das Wort zusammen keinen richtigen Sinn.

Dieses nun sind die Mängel des bürgerlichen Gesetzes, zu denen aber noch mancher andere hinzukommt, wie: daß das bürgerliche Gesetz nur für Offenbares bestrafen kann und nicht für Verborgenes, weil der Mensch nur auf das Aeußere sieht; das göttliche aber auch für Verborgenes straft, weil Gott in das Herz sieht. Auch in diesem Sinn ließe sich der Vers erklären: „Die Rechte Gottes sind wahr, zusammen gerecht" in Beziehung auf das Offenbare und Verborgene. Ich wollte jedoch, um nicht zu weitläufig zu werden, nur jene sechs anführen, die der Sänger in dem Psalm: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes" aufzählt, indem er sagt: „Die Lehre Gottes „ist vollkommen, das Zeugniß Gottes unfehlbar, die Befehle „Gottes sind gerade, erfreuen das Herz, die Gebote Gottes

„sind lauter, erleuchten die Augen, die Scheu vor Gott ist rein, „besteht ewiglich, die Rechte Gottes sind wahr, zusammen ge„recht." Nachdem der Sänger diese sechs Vorzüge des göttlichen Gesetzes vor dem bürgerlichen auseinandergesetzt, erklärt er weiter, daß das göttliche Gesetz nicht nur, wie gezeigt, Vollkommenheit in den Gesinnungen, d. h. die Erkenntniß des Wahren und Falschen, und in den Handlungen d. h. die Erkenntniß des Anständigen und Unanständigen, bringe, sondern auch in Allem, was wir in unserer Einbildung für vollkommen halten, dergleichen ist das Nützliche und Angenehme. Deßhalb fährt er in seiner dichterischen Weise fort, daß durch das göttliche Gesetz das Nützliche und Angenehme erlangt werde, indem er (Ps. 19. 11.) sagt: „sie sind erwünschter noch denn Gold und köstlich Erz," also — nützlich — „süßer noch denn Honig und Honigseim" also — angenehm — d. h. der Lohn, der auf die Beobachtung der Gebote folgt, ist großer Gewinn, nützlicher als Gold und köstlich Erz, angenehmer als Honigseim. Darum schließt er: „auch ist Dein Knecht gewarnt durch sie, großer Lohn erwartet den, der sie bewahrt." (ibid. v, 12.)

Kap. IX.

Die Prinzipien des bürgerlichen Gesetzes sind offenbar Willensfreiheit und Endzweck. Denn wie könnte der Gesetzgeber Strafen bestimmen für die Uebertreter des Gesetzes, wenn diese nicht die Freiheit hätten, nach Gefallen zu handeln? Oder wie könnte ein König oder Landesfürst die Unterthanen nöthigen, gute Handlungen auszuüben, wenn diese nicht die Wahl hätten Gutes oder Böses zu thun? Selbst diejenigen, die eine Belohnung und Bestrafung für die Seele läugnen, gestehen ein, daß der Mensch Freiheit des Willens habe, und daß Nichts diesen zwinge; daß er nach Gefallen wählen und seine Handlungen auf ein gewisses Ziel richten könne, und erkennen deßhalb die Nothwendigkeit, daß von einem oder mehren Weisen ein Gesetz angeordnet werde, das Anständige und Unanständige, das Recht und Unrecht unter den Staatsbewohnern zu bestimmen; daß ein Oberhaupt, Beamter oder Herrscher eingesetzt werde, das Volk zur Beobachtung des Rechts gegen einander und zur Meidung des Unrechts anzuhalten zum Besten des Gemeinwohls. Daraus ergiebt sich, wie ungründlich derjenige ver-

fahren ist, welcher die Willensfreiheit und den Endzweck als Prinzipien für das göttliche Gesetz annimmt; denn wenn bei demselben auch Willensfreiheit vorausgesetzt werden muß, so ist sie doch kein Prinzip desselben insofern es göttlich ist, sondern nur insofern sie Prinzip ist für alle menschliche Handlungen, Uebereinkünfte und bürgerliche Einrichtungen, die zum Besten des Staates nothwendig und ohne jene nicht denkbar sind. Eben so wenig als die Axiome für Prinzipien des göttlichen Gesetzes gelten, obschon sie demselben vorausgesetzt werden müssen, da sie ja jeder Kenntniß und Wissenschaft vorausgehen, so kann auch die Willensfreiheit, obschon nothwendige Wurzel für das göttliche Gesetz, kein Prinzip desselben seyn, in so fern es göttlich ist. Darum zählt auch Maimonides sie nicht unter die Grundsätze, obschon er sie, wie Kap. III. gezeigt, als einen für das göttliche Gesetz nothwendigen Grundsatz annimmt, weil zu den Grundsätzen nur solche gezählt werden, die Prinzipien für das göttliche Gesetz sind, insofern es göttlich ist.

Eben so ist der Endzweck überhaupt kein Prinzip für das göttliche Gesetz insofern es göttlich ist, wohl aber ein Prinzip für alle freiwillige menschliche Handlungen, und in dieser Beziehung auch für das bürgerliche Gesetz. Denn wie jeder, der mit Bewußtseyn und aus freiem Willen eine Handlung verrichtet, irgend einen Zweck im Auge hat, gleich viel ob dieser an sich oder nur nach seiner Einbildung gut ist, so beabsichtigt der Gesetzgeber bei der Anordnung von Befehlen und Warnungen, daß die Menschen durch ihre Handlungen einen Zweck erreichen, nehmlich daß sie nach dem Recht und im Wohlstand leben, wodurch das Gemeinwohl zur Vollkommenheit gebracht wird. Offenbar ist demnach der Endzweck ebenfalls Prinzip des bürgerlichen Gesetzes, aber nicht des göttlichen insofern es göttlich ist. Weil jedoch der durch das göttliche Gesetz erstrebte Endzweck — das ewige Leben — sich von dem, durch das bürgerliche Gesetz erstrebten und jedem andern Endzweck unterscheidet, zählt Maimonides jenen unter die Grundsätze, obschon er die Willensfreiheit ausschließt.

Sollte aber Jemand dagegen, daß Willensfreiheit und Endzweck keine Prinzipien des göttlichen Gesetzes sind insofern es göttlich ist, einwenden: daß im Pentateuch mit den Worten: „Siehe! ich habe dir vorgelegt heute das Leben" ꝛc. (5. B. Mo.

30, 15,) „so wähle denn das Leben!" (ibid. }v. 19) auf Willensfreiheit und Endzweck, als auf das ewige Leben, hingedeutet werde; so haben wir bereits nachgewiesen, daß, obschon Willensfreiheit und Endzweck keine Prinzipien des göttlichen Gesetzes sind insofern es göttlich ist, sie doch nothwendig demselben vorausgesetzt werden müssen, wie die Axiome demselben vorausgehen müssen, obschon sie keine Prinzipien desselben sind insofern es göttlich ist.

Weil aber Niemand dem Menschen die Urbegriffe, wohl aber Manche ihm die Willensfreiheit absprechen, wie einige Astrologen; Einige den Zweck der Handlungen läugnen, wie Epicur und seine Schule, die da glauben, die Welt sey zufällig entstanden, keine Handlung habe einen Zweck, sondern Alles sey rein zufällig; Andere wieder für die menschlichen Handlungen zwar einen Zweck einräumen, aber keinen so hohen Endzweck, wie die Unsterblichkeit der Seele im ewigen Leben, darum mußte das göttliche Gesetz dieses ausdrücklich berühren, um solche an sich selbst verwerfliche Ansichten zu beseitigen, weil sie, außerdem daß sie alle Religionen aufheben, auch alle menschliche Handlungen und den Zweck des Menschen hintertreiben.

Kap. X.

Die Prinzipien des göttlichen Gesetzes im Allgemeinen sind drei: 1, Daseyn Gottes, 2, Offenbarung, 3. Belohnung und Bestrafung. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß diese nothwendige Prinzipien für das göttliche Gesetz sind, insofern es göttlich ist; denken wir uns nehmlich eines derselben hinweg, so wird das ganze Gesetz offenbar dadurch aufgehoben. Denn glauben wir nicht an das Daseyn Gottes, Der das Gesetz gegeben, so kann es kein göttliches Gesetz geben, und glauben wir auch an das Daseyn Gottes, aber an keine Offenbarung, so ist ebenfalls ein göttliches Gesetz nicht möglich, wird aber Belohnung und Bestrafung für den Körper diesseits und die Seele jenseits in Abrede gestellt, wozu wurde das göttliche Gesetz angeordnet? Denn um die Angelegenheiten der Menschen zu ordnen und ihnen Einrichtungen zu] geben, um den Zweck des Staates zu erfüllen, dazu wäre das bürgerliche Gesetz genügend. Ohne Zweifel sollen also die Menschen durch das göttliche Gesetz

zu einer Vollkommenheit gelangen, die ihnen das bürgerliche nicht zu geben vermag, zu einer solchen nehmlich, die, wie gezeigt wird, von der Vollkommenheit der Seele abhängt.

Daraus erhellt, daß Belohnung und Bestrafung für die Seele unstreitig ein Grundsatz für das göttliche Gesetz ist. Die Belohnung für den Körper aber, die der Herr hienieden dem Frommen wegen Beobachtung eines Gebotes zu Theil werden läßt, soll nur auf die jenseitige hinweisen. Belohnung und Bestrafung im Allgemeinen sind demnach ein nothwendiges Prinzip für das göttliche Gesetz. Aus diesem Grunde auch, weil nehmlich diese drei allgemeine Grundsätze des göttlichen Gesetzes sind, haben die Rabbinen sie in die Mischnah (Sanhedrin 90 a.) aufgenommen und behauptet, wer eine derselben läugne, gehöre nicht zu den Gesetzesgläubigen, und habe darum keinen Antheil an dem Jenseits. Sie sagen nehmlich: „Ganz Israel hat Antheil an dem Jenseits, wie es heißt: „Von Deinem Volke ist jeder gerecht, sie werden das ewige Land besitzen.“ (Jes. 60, 21.) Folgende jedoch sind davon ausgenommen, 1. wer da behauptet, „die Auferstehung der Todten könne aus der heiligen Schrift nicht nachgewiesen werden;“ d. h. wer da läugnet, daß Gott belohne und bestrafe, was durch die Auferstehung, als ein göttliches Werk, alle Arten von Belohnungen für die Seelen sowohl, als für die Körper umfassend, angedeutet werden soll. Aus den Abhandlungen der Rabbinen daselbst geht nehmlich hervor, daß Auferstehung eine weitere und engere Bedeutung habe; in der engeren Bedeutung wird die wirkliche Auferstehung der Todten darunter verstanden, in der weiteren aber die Bestrafung der Seelen, das Jenseits und das jüngste Gericht. Auch der Messias wird daselbst in dem Sinne genommen, daß er eine Belohnung für den Körper sey, alle Arten von Belohnungen anzudeuten. 2. „Wer die Offenbarung — den zweiten Grundsatz — läugnet.“ 3. „Der Epicuräer.“ Nach dem, was sich bei den Alten über den Namen Epicur findet, hielt dieser die Welt für zufällig und läugnete das Daseyn Gottes, des Schöpfers, und seine Anhänger werden Epicuräer genannt.

Wir haben nunmehr gesehen, wie auch die Rabbinen diese 3 Grundsätze aufgenommen und behauptet haben, daß, wer sie läugnet, keinen Antheil an dem Jenseits habe, indem er nicht zu den Gesetzesgläubigen gehöre.

Und wenn es daselbst heißt: „wer die Lehrer des Gesetzes verachtet, ist ein Epicuräer," so sagten die Rabbinen dieses nur, weil Niemand von selbst das Daseyn Gottes zu erkennen vermag, wir können diese Erkenntniß nur durch die Tradition oder durch Belehrung von den Weisen erhalten, wer demnach die Lehrer des Gesetzes, die diese Erkenntniß unter den Menschen verbreiten, verachtet, versperrt sich selbst den Weg, zu derselben zu gelangen, ist also zu betrachten, als läugne er das Daseyn Gottes, und wird deßhalb Epicuräer genannt. Da nun in der Mischnah nur die Erwähnten, als Läugner, die keinen Antheil an dem Jenseits haben, aufgezählt werden, so erhellet, daß jene 3 die allgemeinen Grundsätze für das göttliche Gesetz sind, an die jeder glauben muß, der sich zu demselben bekennt.

Wenn aber in der Gemara daselbst noch Andere angeführt werden, die keinen Antheil an dem Jenseits haben, so geschieht dieses nur, weil dieselben solche Lehren läugnen, die sich aus den 3 Grundsätzen verzweigen, ohne daß deßhalb jene Lehren an sich Grundsätze wären.

Kap. XI.

Da diese Lehre, die Moses den Israeliten vorgelegt, von Allen als göttlich anerkannt wird, so müssen wir sie als Wurzel und Prüfstein der göttlichen Religionen anerkennen, und von ihr auf diese schließen. Wie man nehmlich von einem Individuum auf alle Individuen der Art schließt, um das für ihr Daseyn und die Erhaltung ihres Daseyns Wesentliche und Nothwendige zu erkennen, so müssen wir auch von dem, was dem Mosaischen Gesetze für sein Daseyn und die Erhaltung seines Daseyns nothwendig ist, auf das schließen, was das Daseyn und die Erhaltung des Daseyns der göttlichen Lehre bedingt. Wie wir aber sehen werden, hat die Mosaische Lehre gleich in ihrem Eingange die 3 erwähnten Prinzipien zu Grunde gelegt, woraus hervorgeht, daß sie der göttlichen Lehre nothwendige Prinzipien sind.

So wie bei jeder Wissenschaft die Prinzipien vorausgeschickt werden, auf welche sie basirt ist, und durch welche die Wahrheit alles Folgenden erwiesen wird, so sind in dem Abschnitte Bereschith drei verschiedene Abtheilungen enthalten, in deren je-

der eine dieser Grundlehren hervorgehoben wird, um zu zeigen, daß sie Wurzeln und Prinzipien der göttlichen Lehre sind, auf welche sie in ihrem ganzen Umfange basirt ist.

Von Genesis 1, 1. bis 2, 3. ist eine Abtheilung, den ersten Grundsatz, das Daseyn Gottes, Der mit Seinem Willen alle Geschöpfe hervorgebracht, zu lehren, zur Widerlegung der Meinungen der Epicuräischen Schule, die die Welt für zufällig hielt, ohne einen schaffenden Grund. Auf diesem Grundsatze fußt die ganze Erzählung, die in dieser Abtheilung enthalten ist; denn die Ordnung, welche bei Aufzählung der Geschöpfe nach ihren Stufen übereinander beobachtet wird, das Entstehen der Gestalten von Pflanzen, Thieren und Menschen nacheinander, alles dieses zeugt von dem Daseyn eines nach seinem Willen Schaffenden, wie weiter (II. 4.) gezeigt wird. In jener Abtheilung wird ferner dargethan, daß das Vorzüglichste unter allen irdischen Geschöpfen das Menschengeschlecht, daß es allein der eigentliche Endzweck der Erdschöpfung sey; denn der Mensch allein schreitet an Form und Vollkommenheit den andern Formen, wie den Pflanzen und Thieren voran. So wie die Vorarbeiten zu irgend einem Werke gleichsam vorbereitend und Stoff für dasselbe sind, und es gleichsam die Form zu ihnen ist, so sind alle der menschlichen Form vorausgehende Formen vorbereitend und Stoff für sie, und sie ist gleichsam die Form zu ihnen. Deßhalb wurde er auch zuletzt und unter der ganzen übrigen Thierschöpfung Gott am ähnlichsten geschaffen, — anzudeuten, daß der Endzweck des Schöpfers bei Bildung der Pflanzen- und Thierformen nur das Daseyn der Menschenform war, weil unter allen irdischen Geschöpfen der Mensch allein das Daseyn eines Schöpfers erkennt und mit seinem Daseyn die Schöpfung vollendet ist, wie es heißt: „Da waren vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer;" (1 B. M. 2, 1.) denn die Vollendung einer jeden Sache ist des Werkes Schluß. Darum war der Mensch der Schöpfung Schluß, wie die Hauptarbeit der Schluß aller Vorarbeiten ist, und diese nur ihrethalben da sind. Diese erste Abtheilung soll also nur auf den ersten Grundsatz — das Daseyn eines Schöpfers aller Dinge — aufmerksam machen. Deßwegen kommt auch darin nur der Name E l o h i m vor, d. i. der allmächtig ist Alles hervorzubringen.

Von 2, 4. bis 3, 24. ist eine zweite Abtheilung, den zweiten

Grundsatz, die Prophetengabe und Offenbarung, anzudeuten, um welche Idee sich die ganze darin enthaltene Erzählung dreht. Denn das Erste, was Gott mit Adam sprach, war, daß Er ihm ein Gebot ertheilte, wie es heißt: „Und der Ewige, Gott, gebot dem Menschen, und sprach“ ꝛc. (ibid. 16.) Darauf wird mit den Worten: „Es bildete aber der Ewige, Gott, aus dem Erdreiche alle Thiere des Feldes und alles Geflügel des Himmels, und brachte sie dem Menschen, zu sehen, wie er jedes nennen würde“ ꝛc. (ibid. 19.) der Grund angegeben, warum Gott dem Menschen besonders vor allen lebenden Wesen ein Gebot ertheilte; weil nehmlich der Mensch mehr als Alle Einsicht und Erkenntniß von ihren Eigenschaften hat, so sind alle irdische Geschöpfe ihm unterthänig, alle wegen seiner da, des Menschen Zweck selbst aber ist, das Gebot seines Schöpfers zu beobachten. Darum wurde er auf diese Welt, die durch den Garten Eden vorgestellt wird, gesetzt, von dem mitten im Garten befindlichen Lebensbaume zu essen, unter welchem die Lehre vorgestellt wird, von welcher es heißt: „sie ist ein Lebensbaum Allen, die daran festhalten.“ (Sprüchw. 3, 18.) Uebertritt er aber das Gebot seines Herrn, wird er aus dem Garten Eden vertrieben. Die ganze Erzählung nehmlich von Adam mit Eva und der Schlange soll auf die Schicksale des Menschen hienieden hinweisen; denn die Schlange, die in der rabbinischen Sprache Sammel heißt, ist die böse Begierde, die den Menschen vermittelst des Weibes verhindert, seine Vollkommenheit zu erreichen, und die Ursache seiner Vertreibung aus dem Garten Eden ist. Deßhalb wird in dieser ganzen Abtheilung der Ausdruck Jehova Elohim gebraucht, anzuzeigen, daß zur Erreichung der menschlichen Vollkommenheit der Glaube an das Daseyn eines Schöpfers allein nicht genüge, als welcher durch das Erkennen eines Schöpfers der ganzen Natur, der unter Elohim vorgestellt wird, erlangt wird, sondern daß dazu der Glaube an Prophetengabe und Offenbarung erforderlich sey, welche Erkenntniß höher ist, als die von einem Schöpfer der ganzen Natur. Insofern nun das Gebot von Jehova Elohim ausging, war es möglich, daß Adam durch den Genuß vom Baume des Lebens das ewige Leben erreicht hätte, indem er nicht bei der einfachen Erkenntniß von dem Daseyn eines Schöpfers allein stehen geblieben wäre, sondern sich zu

der von der Prophetengabe und dem göttlichen Gesetze erhoben hätte; welches zu thun gebietet, was Gott wohlgefällig ist, obgleich es der Verstand nicht giebt; welche Erkenntniß eine übernatürliche ist. Damit aber dieser Doppelname der Gottheit zu keinem Dualismus verleite, heißt es bei der Gesetzgebung: „Da redete Elohim alle diese Worte und sprach," (2 B. M. 20, 1.) und beginnt dann: „Ich bin Jehova, dein Elohim" (ibid. v. 2.) um zu zeigen, daß der Gesetzgeber, der unter dem erhabenen Namen Jehova vorgestellt wird, zugleich der Schöpfer aller Dinge sey, der in dem Abschnitte Bereschith Elohim heißt. Aus diesem Grund auch sagt Moses: „Diese Worte redete Jehova zu eurer ganzen Versammlung," (5 B. M. 5, 19.) um anzuzeigen, daß, wenn es auch bei der Gesetzgebung heißt: „Da redete Elohim alle diese Worte," Dieses Derselbe ist, der auch den erhabenen Namen Jehova hat. Wenn demnach in jener zweiten Abtheilung durchgängig der Name Jehova Elohim gebraucht wird, so soll dadurch der Grundsatz von der Prophetengabe und Offenbarung angedeutet werden; die darin enthaltenen Strafen aber erstrecken sich über das ganze Menschengeschlecht, nicht bloß auf Adam und Eva.

Das ganze vierte Kapitel der Genesis ist die dritte Abtheilung, die auf Belohnung und Bestrafung für jeden Einzelnen hinweist, und auf eine über jedes einzelne Ereigniß waltende Vorsehung, als: über Collisionsfälle, die zwischen Individuen stattfinden, wie zwischen Kain und Abel. Die in derselben vorkommende Strafe unterscheidet sich von der in der frühern Abtheilung — über Adam und Eva verhängten — darin, daß die Strafe Adams, indem er das Gebot Gottes übertrat, sich auf das Geschlecht im Allgemeinen erstreckt, da er nur wegen seiner Uebertretung des göttlichen Gesetzes bestraft, und weil diese Erzählung nicht bloß wegen des speciellen Falles mit Adam und Eva in den Pentateuch aufgenommen wurde. Darum umfassen alle bei Adam und Eva erwähnte Strafen das ganze Geschlecht. In der letztern Abtheilung hingegen wird gezeigt, daß es auch für besondere, jedes Individuum betreffende Fälle eine Vorsehung giebt, indem erzählt wird, wie Gott auf Kain merkte, ihn zu bestrafen, weil seine Absicht beim Opferbringen nicht wohlgefällig war, und wegen der Gewaltthat, die er an Abel verübte, aber nicht bloß, weil er ein göttliches Gebot über-

trat. Woraus wir erkennen, wie der Herr auf die Ruchlosen merkt, sie zu bestrafen wegen ihrer bösen Absichten und ihrer Gewaltthaten, und ist Er auch langmüthig gegen sie, wie Er es gegen Kain war, so vergilt Er ihnen doch zuletzt, wie Er dem Kain vergolten — mit dem Maaße, mit dem er gemessen, maß Er ihm wieder. — Denn, sowie er den Abel erschlug und dadurch dessen Nachkommenschaft im Keime erstickte, so wurde er selbst erschlagen, seine Nachkommen durch die Sündfluth vertilgt, so daß nicht Einer von ihnen übrig blieb; obschon es große, weise und vernünftige Männer, Erfinder von Künsten und Wissenschaften, unter ihnen gab, wie den Verfertiger allerlei Werkzeuge von Kupfer und Eisen, den ersten Zeltenbewohner und Heerdenbesitzer, den ersten Harfen- und Flötenspieler, so wurden sie dennoch von dem Herrn nicht verschont.

Daraufhin zielt diese ganze dritte Abtheilung, und darum kömmt bloß der Name Jehova darin vor, anzudeuten, daß die über jede einzelne in der Welt sich ereignende Handlung waltende Vorsehung, die jedem nach seinem Wandel und seinem Händewerk vergilt, weder aus dem Daseyn des Schöpfers aller Dinge, noch aus der Offenbarung, sondern daraus erkannt wird, daß es der Vollkommenheit und Majestät Gottes angemessen ist, auf die Niedrigen und Unmächtigen Acht zu geben, ihnen zu helfen aus der Gewalt ihrer Zwingherrn.

Darauf anspielend, sagt der Prophet: „In der Höhe und im Heiligthume wohne Ich und bei Zerknirschten und Demümüthigen,“ (Jes. 57, 15.) d. h. gerade wegen Seiner Erhabenheit und Majestät merkt Er auf die Demüthigen, Seine Allmacht zu zeigen, das Herz des Zerknirschten zu beleben.

Aus der Geschichte Kains und Abels ergiebt sich ferner, daß Gott mit dem Prinzip der Milde waltet, den Frevlern die Pforten der Buße zu öffnen, wie Er es dem Kain gethan, indem Er sagte: „Wahrlich, wenn du dich besserst, ist Vergebung da“ rc., (1 B. M. 4, 7.) was dem Prinzip der Strenge fremd ist, weßhalb auch der Name Elohim in dieser Erzählung nicht erwähnt wird.

Nachdem auf diese Weise die drei Grundsätze, als Prinzipien des göttlichen Gesetzes, in der Genesis erläutert sind, wird daselbst in der Erzählung der Geschlechtsfolge fortgefahren; wie es heißt: „Dies ist das Buch der Geschlechtsfolge Adams“ (5,

1) als ob hier gleichsam das Buch erst beginne. Denn alles Vorhergehende ist nur die Einleitung des Buches, welche die Prinzipien enthält. So wie jeder Verfasser im Anfange sagt: dieses Buch handelt da- und davon, so heißt es auch hier: dieses Buch der Genesis handelt von der Geschlechtsfolge Adams, wie alle Menschen von ihm abstammen; ein Beweis, daß das Frühere nicht zum Buche selbst gehöre, sondern nur dessen Prinzipien enthalte, sowie jeder Wissenschaft ihre Prinzipien vorausgeschickt werden. Der Pentateuch beginnt demnach eigentlich erst mit dem fünften Kapitel, und das Buch der Genesis ist die Erzählung der Geschlechtsfolge Adams. Diese beginnt nun: „Am Tage, da Gott den Menschen erschaffen, hatte Er in Aehnlichkeit Gottes ihn gemacht, männlich und weiblich hatte Er sie erschaffen.“ Wenn es nun zur Erzählung der Geschlechtsfolge genügt hätte, zu sagen: Am Tage, da Gott den Menschen erschaffen, erschuf Er sie männlich und weiblich, und dennoch hinzugefügt wird: „in Aehnlichkeit Gottes hatte Er ihn gemacht,“ so soll dieses auf einen für das Gesetz wesentlich nothwendigen Punkt hindeuten, nehmlich, daß die Belohnung und Bestrafung für jeden Einzelnen, von der wir sagten, daß sie zu den Prinzipien des göttlichen Gesetzes gehöre, dem Menschen nur werden könne durch die ihm innewohnende denkende Seele, welche Gott ähnlich ist. Denn durch diese nur ist für den Menschen Fortdauer des Individuums, und insofern auch Belohnung und Bestrafung für jeden Einzelnen möglich, nicht aber durch die Fortdauer des Geschlechtes, die er mit allen andern lebenden Wesen gemein hat.

Es sind also in diesem Verse, mit dem der Pentateuch beginnt, die beiden Arten menschlicher Fortdauer enthalten. „In Aehnlichkeit Gottes hatte Er ihn gemacht,“ deutet auf die Fortdauer des Individuums, die der Mensch, als ein Gott Aehnlicher, mit den höhern Wesen, den Engeln, welche individuelle Fortdauer haben, gemein hat. „Männlich und weiblich hatte Er sie erschaffen,“ deutet auf die Fortdauer des Geschlechts, die er mit den niedern Wesen gemein hat. Hierauf spielen auch die Rabbinen an, indem sie in Bereschith Rabba (Kap. 8.) zu dem Verse: „Wir wollen Menschen machen in unserm Ebenbilde, nach unserer Aehnlichkeit“ (1 B. M. 1, 26.) bemerken: „Mit wem hat sich Gott berathen? Rabbi Josua S. Levi's

sagt: mit den Geschöpfen des Himmels und der Erde." Dies soll so viel heißen: weil es bis zum sechsten Tage vor Erschaffung des Menschen zwei verschiedene Arten Geschöpfe gab, die höhern Wesen, die eine individuelle, und die niedern, die eine generelle Fortdauer haben, so habe sich Gott mit diesen beiden berathen, indem Er sprach: „wir wollen Menschen machen in unserm Ebenbilde, nach unsrer Aehnlichkeit;" d. h. es sollen sich beide Kräfte, die individuelle und generelle Fortdauer in ihm vereinigen, und zwar: individuelle Fortdauer, wie die höhern Wesen haben, durch die ihm innewohnende intellectuelle, und generelle Fortdauer, wie die niedern Geschöpfe, durch die ihm innewohnende materielle Kraft. Darum heißt es: „in dem Ebenbilde Gottes erschuf Er ihn — in der Einzahl — auf die individuelle Fortdauer, die der Mensch vorzugsweise vor den andern lebenden Wesen hat, und darauf: „Männlich und weiblich erschuf Er sie" — im Plural — auf die generelle Fortdauer hinzudeuten, die durch die beiden Geschlechter bedingt wird.

Wenn es aber daselbst weiter heißt: „Als Moses auf Geheiß Gottes niederschreiben sollte: „wir wollen einen Menschen machen" sagte er: „Herr der Welt, warum willst Du den Ketzern Veranlassung zum Irrthum geben?" da erwiederte ihm der Herr: „schreibe immerhin, mag sich irren wer da will;" und die Wahrheit des Satzes nicht bestritten werden kann, daß man das Gute thun, das Böse aber unterlassen soll, und, was Böses und Gutes zugleich in sich vereinigt, man nur dann thun dürfe, wenn das Gute das Vorherrschende, aber unterlassen müsse, wenn es das Böse ist; so scheint aus der an Moses von Gott ertheilten Antwort hervorzugehen, als ob Er einen geringen Schaden schon zulässig finde, wegen des großen Nutzens, den jene Worte in sich enthalten. Nun möchte ich aber wahrlich wissen, welchen großen Vortheil uns die Worte: „Wir wollen einen Menschen machen" bringen können! Sollte etwa dadurch gezeigt werden, daß der Vornehme sich bei den Geringern Raths erholen solle, nach dem hier gegebenen Beispiele Gottes, der doch gewiß dessen nicht nöthig hatte, so wiegt dieser Nutzen keineswegs den aus dem Triumphe der Ketzer entstehenden Schaden auf. Selbst dann aber, wenn wir annehmen, der Nutzen bestehe darin, daß wir wissen, wie oben bemerkt, daß der Mensch intellectuelle Kraft, wie die höhern, und materielle, wie die

niedern Wesen habe, und daß jene ihm individuelle Fortdauer, d. i. Unsterblichkeit der Seele, gewähre, ein, wie gezeigt, für das Gesetz nothwendiger Punkt; so bleibt doch bei diesem freilich überwiegenden Vortheil auffallend, was zu dem Ausdrucke „Wir wollen machen" nöthige, indeß durch die Worte: und Gott sprach zu den höhern und niedern Wesen, ich will einen Menschen machen in eurem Ebenbilde, die erwähnten Vortheile sämmtlich erreicht worden wären, ohne daß deßhalb die Ketzer zum Irrthum Veranlassung gehabt hätten?

Meines Erachtens aber wurde darum der Ausdruck „Wir wollen machen" vorgezogen, um noch auf einen andern tiefer liegenden und nothwendigen Punkt aufmerksam zu machen; weil nehmlich das Daseyn der höhern Wesen, die individuelle Fortdauer haben, von einem Wesen zeugt, daß die Kraft und die Macht besitzt, dergleichen zu schaffen, das Daseyn der niedern Wesen aber von einem Wesen zeugt, das bloß generelle Fortdauer zu ertheilen, die Kraft hat, so könnte dieses zu dem Wahne führen, als ob es einen Dualismus gäbe, wie ihn wirklich Elischa Acher (Chagigah 15 a) angenommen, darum heißt es: „Wir wollen einen Menschen in unserm Ebenbilde machen" als ob die beiden Kräfte, die die verschiedenen Wesen, die höhern und die niedern hervorgebracht, sagten — Wir wollen einen Menschen machen — d. h. sie sind darin übereingekommen, ein Geschöpf, den Mensch, zu machen, das die beiden Kräfte, die generelle sowohl, welche generelle, als auch die individuelle, welche individuelle Fortdauer verleiht, in sich vereint. Durch dieses eine Geschöpf wird Jedem klar und offenbar, daß alle Wesen, die höhern und die niedern aus einem einzigen Wesen gekommen, das die Urkraft aller Kräfte ist. Eben darum heißt es nun auch: „Gott sprach, Wir wollen ꝛc." d. h. Gott, die Urkraft aller Kräfte, der allgemeinen und der besondern, faßte mit beiden den Entschluß, den Menschen zu machen, in welchem die beiden, generelle und individuelle Fortdauer, sich verbinden, jene von Seiten des Stoffes und diese von Seiten der Seele. Damit soll angedeutet werden, daß es Ein Wesen gebe, in welchem sich alle Kräfte in der vollkommensten Harmonie vereinigen, und daß der Schöpfer der mit individueller und der mit genereller Fortdauer begabten Wesen Einer und Derselbe

sey, so wie auch daß die Allwissenheit Gottes alle Individuen, wie alle Gattungen völlig umfasse.

Diese Idee ist auch der Grund, daß Gott, wenn er sich den Frommen offenbart, ihre Namen zweimal ruft: Abraham! Abraham! Jacob! Jacob! Moses! Moses! Samuel! Samuel! anzuzeigen, daß Seine Allwissenheit sich auch auf die Individuen erstrecke.

Auch das den Noachiden von Gott ertheilte Gebot: „Wer Menschenblut vergießt — durch Menschen soll sein Blut vergossen werden! denn zum Ebenbilde Gottes hat er den Menschen erschaffen" (1. B. M. 9, 7.) soll darauf hinweisen. Denn erstreckte sich Seine Allwissenheit bloß auf's Geschlecht, wie bei andern lebenden Wesen, warum wird ein Mörder umgebracht? hat er ja durch Eines Menschen Mord nicht das ganze Geschlecht umgebracht! Es muß demnach angenommen werden, er verdiene deßhalb Strafe, weil der Mensch, zum Ebenbilde Gottes gemacht, individuelle Fortdauer hat, indem die Allwissenheit Gottes jeden einzelnen Menschen umfaßt, insofern er intellectuelle Kraft, wie die höhern Wesen besitzt, die ebenfalls individuelle Fortdauer haben. Deßhalb nun kommt dem Menschen die im Pentateuch bestimmte besondere Belohnung und Bestrafung zu.

In Betracht, daß folgende zwei Punkte für das Daseyn des Gesetzes nothwendig sind; erstens: daß in Beziehung auf den Schöpfer gezeigt werde, daß es keinen Dualismus giebt, wie ihn die Ketzer irrig annehmen, die da behaupten, der Gott des Himmels sey nicht der Gott der Erde; sondern daß der wahre Glaube der Monotheismus sey, welchen Abraham in der Welt verbreitete, wie er sagte: „ich will dich beschwören bei dem Ewigen, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde;" (1. B. M. 24, 3.) zweitens: daß in Beziehung auf den Menschen gezeigt werde, daß die Allwissenheit Gottes, die das Allgemeine und Besondere umfaßt, sich bei der Schöpfung des Menschen vereinigte, und daß er deßhalb als Ebenbild Gottes, der Bestrafung und Belohnung fähig ist, eine Lehre, die Abraham ebenfalls verbreitete, wie er sprach: „Der Ewige, der Gott des Himmels, der mich genommen aus meines Vaters Hause und aus dem Lande meiner Verwandschaft" 2c. (ibid, v. 7.) — d. h. obschon Er Gott des Himmels ist, merkt Er doch auf

mich in's Besondere, Er redete mit mir und schwur mir zu, — in diesem Betracht heißt es: „Wir wollen einen Menschen machen." Wenn demnach die Rabbinen Gott zu Moses sagen lassen: „schreibe immerhin, mag sich irren, wer da will" so heißt dieses nichts anders, als daß der Schöpfer der höhern Individuen, der mit Seiner Allwissenheit über sie waltet, eben derselbe ist, der die niedern Gattungen geschaffen, und mit Seiner Allwissenheit über sie waltet, und daß es keinen Dualismus und keine verschiedne Kräfte der Allwissenheit, sondern bloß eine Kraft giebt, die mit ihrer Allwissenheit über Alles waltet. Das meinte auch R. Ammai, wenn er sagt: „Gott sey mit Seinem Innern zu Rathe gegangen," (Ber. Rabbah. 8) d. h. Er hat Sich keineswegs mit einem Wesen außer Ihm berathen, sondern mit seiner Allwissenheit, die das Allgemeine und Besondere umfaßt, ein Geschöpf zu machen, das von dieser einen Allwissenheit zeugt, indem sich die beiden Arten von Allwissenheit über es erstrecken, welches der Mensch ist; denn insofern er, wie die höhern Wesen, ein Ebenbild Gottes ist, giebt er zu erkennen, daß die Allwissenheit des Besondern, und insofern er zweierlei Geschlechts ist, daß die des Allgemeinen über ihn waltet, ein Beweis des reinen Monotheismus, und daß der Mensch, als Ebenbild Gottes, einer besondern Belohnung und Bestrafung fähig ist. Darum heißt es in dem Verse, mit welchem nach unserer Bemerkung der Pentateuch beginnt; „Am Tage, da Gott den Menschen erschaffen, hatte Er in Aehnlichkeit Gottes ihn gemacht."

Kap. XII.

Wenn auch jeder Bekenner eines göttlichen Gesetzes an die Schöpfung aus dem Nichts glauben muß, wie jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes glauben muß, daß die Erde ihren Mund aufgethan, und den Korah sammt seiner Rotte, wegen ihrer Empörung gegen Moses, verschlungen, so ist sie doch kein Grundsatz des göttlichen Gesetzes, ohne welchen es nicht denkbar ist. Auch beginnt der Pentateuch nicht deßhalb mit dem Abschnitte Bereschith, um auf die Schöpfung aus dem Nichts hinzuweisen und sie zum Grundsatz des Gesetzes zu machen, wie viele Gelehrte meinen. Denn wenn auch derjenige, der mit Aristoteles eine Urwelt annimmt, Gott sogar die Macht abspricht, den

Flügel einer Mücke zu verlängern, oder eine Ameise mit nur vier Füßen zu erschaffen, geschweige, daß er alle Wunder der heiligen Schrift läugnen muß, daß Gott nehmlich im Nu den Stab in eine Schlange, das Wasser in Blut, den Staub in Ungeziefer verwandelte; muß er ja selbst das Daseyn Mosis, als eines solchen, und den Messias läugnen — denn es kann unmöglich ein neues Wesen geben, dessen Daseyn durch das Vorhergehen unendlich vieler Individuen bedingt ist, weil das Unendliche nie aufhört — wodurch ohne Zweifel das ganze Gesetz aufgehoben wird; dieses Alles zugegeben, so braucht doch, wer einen Urstoff annimmt, aus dem die Welt erschaffen und entstanden, zur Zeit als und wie es Gott gefiel, nicht die Wunder und Zeichen der heiligen Schrift zu läugnen. Denn sie alle, wenn auch gegen den gewöhnlichen Gang der Natur, waren doch nicht aus dem Nichts, sondern aus etwas schon Gegebenem entstanden, wie die Verwandlung aus einem Stabe in eine Schlange, und daß das Wasser, wiewohl ein einfacher Stoff, doch im Nu die Gestalt des Blutes annahm. Denn obschon ein einfacher Stoff sich nicht in Blut verwandeln läßt — weßhalb auch Wasser allein nicht nährt — so hat doch Gott durch Seinen Propheten Moses einem Theil des Wassers die Gestalt des Feuers, einem andern die der Luft, einem dritten die der Erde gegeben, und sie so in Verbindung gebracht, daß ihre Mischung sich im Nu in wirkliches Blut verwandelte, welche Verwandlung aber nicht bloß scheinbar war, da sonst der Fisch nicht gestorben und der Fluß nicht stinkend geworden wäre. So war bei allen Wundern der heiligen Schrift, die in einer wesentlichen Verwandlung bestanden, keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern eine Umgestaltung des bereits Vorhandenen, um so mehr war dies der Fall bei solchen, die in einer bloßen Veränderung bestanden, wie, daß Mosis Hand aussätzig (weiß) wie Schnee wurde. Wenn daher auch derjenige, welcher mit Aristoteles eine Urwelt annimmt, das Gesetz und alle seine Wunder läugnet, so braucht also doch wer einen Urstoff annimmt, nicht das Gesetz und seine Zeichen zu läugnen, denn der Glaube an das Gesetz und seine Wunder nöthigt nicht an eine Schöpfung oder Bildung aus dem Nichts zu glauben.

Darum haben wir im vorhergehenden Kap. behauptet, daß die erste Abtheilung der Genesis bloß auf das Daseyn eines

Schöpfers, als den ersten für das göttliche Gesetz nothwendigen Grundsatz, ohne den es nicht denkbar ist, hinweisen soll. Wenn aber jeder Bekenner des Gesetzes an die Schöpfung aus dem Nichts zwar glauben muß, so wie daran, daß Moses den Felsen gespaltet, daß Wasser floß, Wachteln herbeigebracht und Manna fallen ließ, so ist dieselbe doch kein Grundsatz des göttlichen Gesetzes, weßhalb sie auch Maimonides nicht zu denselben zählt. Und zählt er auch im Buche Madda (Bußverord. K. 3.) zu den Ketzern denjenigen, der da behauptet, Gott sey nicht allein der Erste und Schöpfer des Alls — offenbar heißt, einen Urstoff annehmen, nichts Andres, als, daß Gott nicht allein der Erste, da nach dieser Ansicht der Urstoff von Ewigkeit her mit Ihm zugleich da war — so rechnet er dessen ungeachtet den Glauben an die Schöpfung aus dem Nichts nicht zu den Grundsätzen, weil er kein solcher ist, ohne den das göttliche Gesetz nicht denkbar ist.

Daß der Pentateuch mit der Schöpfungsgeschichte beginnt, soll demnach nur auf das Daseyn eines Schöpfers, den ersten für das göttliche Gesetz nothwendigen Grundsatz, hindeuten.

Kap. XIII.

Nicht jede Religion, die an den erwähnten drei Grundsätzen festhält, die, wie gezeigt, allgemeine Grundsätze für das göttliche Gesetz sind, ist darum schon eine göttliche, so daß der Bekenner derselben ein Bekenner des göttlichen Gesetzes genannt werden könnte und des Jenseits theilhaftig würde. Die Sache verhält sich vielmehr so: Wer einen der drei Grundsätze läugnet, tritt dadurch aus dem Verbande der Bekenner des göttlichen Gesetzes und hat keinen Antheil an dem Jenseits, weil er das göttliche Gesetz nicht, wie er sollte, anerkennt; wer sich aber zu denselben bekennt, wird darum doch nicht des Jenseits theilhaftig, bis er sie und die daraus hervorgehenden Folgesätze für wahr hält. Denn wer einen dieser Folgesätze in Abrede stellt, ist zu betrachten, als ob er den Grundsatz, aus dem dieser Folgesatz sich ableitet, läugne. Denn wer den ersten Grundsatz, das Daseyn Gottes, glaubt, muß auch an Seine Einheit und Unkörperlichkeit glauben, und daß Er keine Kraft in einem Körper sey, u. dgl. m., als an Folgesätze, die aus die-

sem Grundsatz abgeleitet werden oder daran hängen. Wer den zweiten Grundsatz, Offenbarung, glaubt, muß auch an Prophetengabe und den Beruf des Gesandten glauben. Wer den dritten Grundsatz, Belohnung und Bestrafung, glaubt, muß auch an die Allwissenheit Gottes, und eine Vorsehung glauben, und daß es jenseits eine Vergeltung giebt, entweder für die Seele oder auch für den Körper. Wer nun einen dieser Folgesätze läugnet, ist zu betrachten, als ob er den Grundsatz selbst läugne. So wie, wer die Prophetengabe oder den Beruf des Gesandten läugnet, die Offenbrung selbst nicht für wahr halten kann, so läugnet, wer Gott für einen Körper hält, das Daseyn Gottes.

Der Glaube nehmlich an das Daseyn Gottes setzt ein Wesen voraus, dessen Daseyn nothwendig ist, von dem alle übrige Wesen ihr Daseyn haben, aus dem sie emanirt und dessen sie bedürftig sind, das selbst aber keines Wesens außer Ihm bedürftig ist. Wäre nun dieses nothwendige Wesen ein Körper, so bedürfte es eines Andern, weil jeder Körper zusammengesetzt ist, wie Maimonides nachweist, (M. Neb. II. 22.) und alles Zusammengesetzte Einen voraussetzt, der es zusammengesetzt und die Theile verbunden. Sein Daseyn wäre demnach nicht in ihm, sondern in Einem außer ihm bedingt, es genügte sich nicht selbst, sondern wäre eines Andern bedürftig, welches andere Wesen, als sein Urheber, vorzüglicher seyn müßte. Wessen Daseyn aber von Etwas außer ihm abhängt, dessen Daseyn ist bloß möglich.

Wer also Gott für einen Körper oder für eine Kraft in einem Körper hält, der läugnet gleichsam den Grundsatz vom Daseyn Gottes, wie dieses ausführlich (II. 7.) erörtert wird. Eben so, wer die Vorsehung oder die Allwissenheit Gottes läugnet, oder ein Fatum (Prädestination) annimmt, was die Araber אלקצה oder אלקדר nennen, der läugnet den Grundsatz von Belohnung und Bestrafung, und schreibt der Gottheit Unrecht und Gewaltthat zu, daß Sie den Sünder unverdienter Weise bestrafe, da er ja nicht anders handeln konnte. Fern ist Unrecht von Gott, und Gewaltthat vom Allmächtigen!

Ueberhaupt, wer einen aus den Grundsätzen abgeleiteten Folgesatz läugnet, der läugnet gleichsam den Grundsatz selbst. Beherzige dieses wohl, denn dieses ist der Probirstein, durch welchen alle von den Grundsätzen abgeleitete Folgesätze wahr=

haft erkannt werden, ohne Falsch und Trug. Nur durch die völlige Anerkennung derselben wird man ein Bekenner der drei erwähnten Grundsätze.

Kap. XIV.

Nunmehr ist die Art und Weise anzugeben, wie die aus jenen Grundsätzen sich ziehenden Folgesätze aufzufinden sind, um darnach bestimmen zu können, wer einen Grundsatz läugnet und wer sich dazu bekennt.

Vor Allem müssen wir bemerken, daß kein Gebot des Pentateuch's als Grund- oder Folgesatz gelten kann. Denn wer ein solches übertritt, ist ein Sünder und macht sich der darauf gesetzten Strafe schuldig, tritt aber keineswegs aus dem Verbande der Gesetzesgläubigen und wird nicht zu den Gesetzesläugnern gezählt, die keinen Antheil an dem Jenseits haben; er müßte es denn übertreten, indem er seine Göttlichkeit bezweifelt, oder daß es Moses auf dem Sinai ertheilt worden, in welchem Falle er als ein Solcher betrachtet wird, der die Offenbarung läugnet, wie die Rabbinen behaupten. (Sanhed. 99a) (Hierin haben alle Gebote des Pentateuch's gleichen Werth, sogar das Entlassen der Mutter aus dem Vogelneste שלוח הקן.) Denn wäre irgend ein Gebot zu den Grundsätzen zu zählen, so wären der Grundsätze so viele, als der Gebote des Pentateuch's. Aber auch solche Gebote, die von den erwähnten drei Grundsätzen abhängen, dürfen nicht als Grund- oder Folgesätze angesehen werden, sonst müßten alle Gebote, die Meimonides in Halachoth Aboda Zarah und Jesode Hathorah aufgenommen, zu den Grundsätzen gerechnet werden, da sie alle zu dem ersten Grundsatz vom Daseyn Gottes gehören. Es darf vielmehr kein einzelnes Gebot des Pentateuch's als Grund- oder Folgesatz genommen werden. Deßhalb darf auch ausschließliche Anbetung Gottes nicht, wie Maimonides gethan, zu denselben gezählt werden, weil sie ein besonderes Gebot ist, enthalten in den Worten: „Du sollst keine andere Götter haben vor meinem Angesicht; du sollst dir kein Götzenbild machen ꝛc., du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen.“ (2 B. M. 20. 3—5.) Wer dieses Gebot übertritt, läugnet weder das ganze Gesetz noch alle Grundsätze, obschon er eine so große Sünde begeht, daß die Rabbinen

davon sagen: „Wer dem Götzendienste huldigt, ist Dem gleich zu achten, der das ganze Gesetz läugnet,“ (Siphri par. schelach lecha) also doch nur ihm gleich zu achten, ohne selbst ein Läugner zu seyn. So war Ahab kein Läugner der Grundsätze, obschon er Götzendiener war, da er an die Sendung Elia's glaubte, und daß auf dessen Schwur der Regen ausblieb, wie er zu ihm sprach: „Bist Du es, Betrüber Israels?“ (I. B. K. 18, 17.) Er hing nur deßhalb dem Götzendienste an, weil er entweder eine Mittelsperson zwischen sich und der Gottheit annahm, oder weil er glaubte, Gott merke bloß auf die Guten und die, die Ihm anhangen, wie Elias und andere Fromme; alle übrige Menschen aber seyen dem Einfluß der Gestirne unterworfen; weßhalb er Bilder machte und Götzen diente, um vermittelst ihrer sich die Gestirne günstig zu machen.

Die Strafe desjenigen aber, der einen Folge- oder Grundsatz läugnet, ist ohne Zweifel in keinem Vergleich mit der Strafe desjenigen, der ein Gebot des Pentateuch's übertritt. Siehe die Cuthäer! So lange sie das Gesetz nicht kannten und es ohne Zweifel läugneten, wurden sie von den Löwen heimgesucht; sobald sie aber im Gesetz unterrichtet wurden, obschon sie weiter Götzendienst trieben, nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift, wurden sie von den Löwen befreit. (II. B. K. 17. 25—43.) Es läßt sich demnach für die Strafen des Jenseits annehmen, daß Gott eine Wage und Schaalen der Gerechtigkeit hält, jedem nach seinem Vergehen Strafe zuzuwiegen. Die Strafen in dieser Welt zeugen, wie wir sehen werden, auf die in jener Welt.

So wie die Rabbinen die Verläumder, die Abtrünnigen von den Sitten der Gemeinde, und wer seinen Nächsten öffentlich beschämt, des Antheils am Jenseits verlustig erklären, wie die Manichäer, Epicuräer und Läugner, und doch gewiß Beschämung des Nächsten nicht dieselbe Strafe verdient, wie das Läugnen am Gesetze, so verdient auch die Uebertretung eines Gebotes nicht dieselbe Strafe, wie das Läugnen eines Folgesatzes. Aus allem Diesem ergiebt sich als unumstößlich, daß kein ausdrückliches Gebot des Pentateuch's als Folge- oder Grundsatz gelten kann. — So wird auch die Tradition, d. h. daß man sich an die Ueberlieferung der Väter und Gesetzeslehrer halten müsse, — obschon sie für das göttliche Gesetz noth-

wendig ist, doch nicht als Grund- oder Folgesatz der Offenbarung aufgezählt, weil sie ein ausdrückliches Gebot ist.

Demzufolge wäre die Unabänderlichkeit des Pentateuch's sowohl im Buchstaben als im Geiste auch kein Folge- oder Grundsatz, wenn sie, wie Maimonides behauptet, ein ausdrückliches Gebot wäre, was sie in der That aber nicht ist, sondern bloß ein zu dem Folgesatze von dem Beruf des Gesandten gehöriger Artikel, wie (III. 19.) gezeigt werden soll. Daß aber Einheit Gottes als Folgesatz anerkannt wird, obschon sie ein ausdrückliches Gebot ist, geschieht nur, weil sie zwei Gesichtspunkte zuläßt: insofern wir glauben, daß Gott einig ist, und daß es keinen zweiten Ihm gleichen oder ähnlichen giebt, und insofern wir glauben, daß das nothwendige Wesen, obschon einig ohne alle Mehrheit und Zusammensetzung, doch unser Elohim d. h. die Ursache aller vorhandenen Vielheit ist. In ersterem Betracht ist sie ein Folgesatz aus dem Grundsatz vom Daseyn Gottes, und in letzterem ein ausdrückliches Gebot: „Höre Israel, der Ewige ist unser Elohim, der Ewige ist Einer!" (5 B. M. 6, 4.)

Gegen das Verfahren, das Maimonides eingeschlagen, indem er ausdrückliche Gebote zu den Grundsätzen zählt, und die Worte: „Ich bin der Ewige, dein Gott," für eine Glaubenslehre hält, daß man nehmlich glauben müsse, es gebe ein Wesen, dessen Daseyn nothwendig ist, läßt sich einwenden: warum nicht auch die übrigen Grundsätze unter die Zehngebote aufgenommen wurden? Nach unserer Verfahrungsweise aber fällt dieser Einwand weg. Denn wir zählen kein ausdrückliches Gebot zu den Grundsätzen; und halten jene Worte für keinen Grundsatz, sondern für ein ausdrückliches Gebot, nehmlich: daß Gott, Der uns aus Egypten, aus dem Sklavenhaus geführt, Derselbe ist, Der auf Sinai uns die Lehre gab; oder gleichsam für eine Einleitung zu dem Folgenden: „Du sollst keine andere Götter haben vor meinem Angesichte," und es soll damit gesagt werden: Da Ich auf dich gemerkt und dich aus dem Sklavenhause Egyptens geführt habe, so sollst du keine andere Götter vor Meinem Angesichte haben, d. h. Meinen Dienst nicht mit dem Dienste eines Wesens außer Mir vertauschen. Dieselbe Ansicht theilen auch mehre Gelehrte, daß jene Worte nicht zu den Zehngeboten gehören, sondern bloß eine Einleitung zu den

zwei folgenden Geboten: „Du sollst keine andere Götter haben ꝛc.“ und „du sollst dir kein Bild machen ꝛc.“ seyen, wozu die Worte: „du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen“, nur Erklärung sind. Nach ihnen wurde der Vers: „Ich bin ꝛc.“ den Zehngeboten vorausgeschickt, um das Herz der Gläubigen in der Anerkennung der Vorsehung Gottes zu befestigen, daß sie nehmlich mit dem Prinzip der Milde walte, wenn auch der Empfänger dessen nicht würdig ist, wie Er über Israel, obschon es in Egypten Götzendienst trieb, waltete, und es, wegen der guten Thaten seiner Väter, aus dem Sklavenhaus führte. Darum heißt es auch am Schlusse des zweiten Gebots: „Der Gnade übt bis in's tausendste Geschlecht, an denen, die Mich lieben und Meine Gebote halten.“

Es gilt demnach die Regel: Daß kein ausdrückliches Gebot zu den Grund- und Folgesätzen gezählt werden darf.

Kap. XV.

Der aus den drei Grundsätzen sich ziehenden Folgesätze sind acht. Aus dem ersten Grundsatz, dem vom Daseyn Gottes, ziehen sich vier Folgesätze, die Alles in sich begreifen, was zum Daseyn Gottes, als eines nothwendigen Wesens, gehört. Sie sind folgende: 1) Einheit Gottes, wie bereits gezeigt; 2) Unkörperlichkeit Gottes und daß Er keine Kraft in einem Körper ist; 3) Unabhängigkeit Gottes von der Zeit und 4) Seine Freiheit von allen Mängeln.

Jeder dieser vier Folgesätze ergiebt sich von selbst als zu dem Grundsatz vom Daseyn Gottes nothwendig. Denn wäre Gott nicht einig, ohne alle Zusammensetzung, so wäre Sein Daseyn nicht nothwendig; eben so, wäre Er ein Körper oder eine Kraft in einem Körper; wäre Er aber von der Zeit abhängig, d. h. wäre Er nur in der Zeit da, und die Zeit stünde über Ihm, so müßte es vor Ihm oder nach Ihm eine Zeit geben, wie weiter (II. 18.) gezeigt wird, und Er wäre dann nicht von Ewigkeit her und nicht in Ewigkeit. — Aus diesem Grunde stellten wir die Unabhängigkeit von der Zeit als einen Folgesatz auf, aber nicht, wie Maimonides, Seine Existenz von Ewigkeit her, weil in jenem Folgesatze die Existenz von Ewigkeit her und in Ewigkeit begriffen ist. Maimonides aber, der die Existenz von Ewigkeit her als einen besondern Grundsatz annimmt,

hätte auch die Existenz in Ewigkeit als einen besondern annehmen sollen. — Wenn wir Gottes Freiheit von allen Mängeln als einen Folgesatz aufstellten, so heißt dies so viel, daß bei dem nothwendigen Wesen kein Schlaf, keine Vergessenheit, keine Müdigkeit u. dgl. statt finde, und soll damit zugleich angezeigt werden, daß alle Eigenschaften, die Gott beigelegt werden müssen, wie Macht, Willen und ähnliche Eigenschaften, die zu Seiner Vollkommenheit nothwendig sind, Gott nur auf eine solche Weise zugeschrieben werden dürfen, daß dadurch kein Mangel in Ihm entstehe. Wie aber diese und ähnliche Eigenschaften mit Gott in Beziehung gebracht werden dürfen, wird (II. 8. 21. 22.) erörtert werden.

Aus dem zweiten Grundsatz, dem von der Offenbarung, ziehen sich drei Folgesätze, nehmlich 1) Allwissenheit Gottes, 2) Prophetengabe, und 3) Beruf des Gesandten. Auch diese drei ergeben sich für den Grundsatz von der Offenbarung als nothwendig. Denn hätte Gott keine Kenntniß von den irdischen Geschöpfen, so könnte es keine Prophezeihung im Namen Gottes, folglich auch keine Offenbarung geben; aber auch diese Kenntniß vorausgesetzt, ergiebt sich daraus doch nicht die Nothwendigkeit der Offenbarung, wenn es keine Prophezeihung und Mittheilung Gottes an die Menschen giebt; selbst dann aber, wenn es eine Prophezeihung giebt, die Zukunft vorauszusagen, oder dem Menschen einzelne Gebote zu ertheilen, die er, seine Kinder und seine Nachkommen zu beobachten haben — wie dem Abraham das Gebot von der Beschneidung — wären die Menschen doch nicht verpflichtet, Folge zu leisten, wenn es sich nicht bewährt, daß der Gesandte von dem Herrn beauftragt ist, göttliche Gebote zu ertheilen. Demzufolge ist die Beglaubigung der Sendung überhaupt ein allen göttlichen Religionen gemeinschaftlicher Grundsatz. Denn, stehe der Gesandte auf einer sehr hohen oder auf einer niederern Stufe, so kann, wenn seine Sendung sich bewährt, durch ihn eine göttliche Anordnung gegeben werden, welche genügt zur Erreichung der ewigen Glückseligkeit der Menschen — was die eigentliche Idee der Offenbarung ist. — Deßhalb zählen wir auch nicht, wie Maimonides, die Prophetengabe Mosis zu den Grund- oder Folgesätzen. Denn als Grundsatz darf nur dasjenige angenommen werden, ohne welches eine göttliche Lehre nicht denkbar ist, und als Folgesatz

nur, was nothwendig zu einem Grundsatz gehört. Die Prophetengabe Mosis aber ist nicht nothwendig mit der Sendung überhaupt verbunden, sondern nur ein Zweig derselben. Sie könnte zwar als ein besonderer Grundsatz des Mosaischen Gesetzes angenommen werden, weil aber die Beglaubigung des jedesmaligen Gesandten für eine jede Religion ein besonderer Grundsatz ist, und die Glaubensmacht der respektiven Religionen mit dem Grade der Beglaubigung des Gesandten in Verhältniß steht, so dürfte unseres Erachtens die Prophetengabe Mosis nicht als ein besondrer Grundsatz des Mosaischen Gesetzes aufgestellt werden, denn sobald sichseine Sendung bewährt, ist es nicht nöthig seine Prophetengabe zu bewähren.

Wie sich eine Sendung beglaubigen muß, daß sie über allen Zweifel erhaben wird, wird Kap. 18 erörtert werden.

Warum wir aber die Offenbarung als Grundsatz, und die Prophetengabe als dazu gehörigen Folgesatz annehmen, wird (III. 12.) gezeigt werden.

Dem dritten Grundsatz von der Belohnung und Bestrafung geht als Wurzel voraus und ist nothwendig dam it verbunden die göttliche Sorgfalt. Denn obschon wir den Folges atz von der Allwissenheit vorausgeschickt haben, daß nehmlich Gott das Treiben der Menschenkinder kennt, und ihre Angelegenheiten durch die Offenbarung ordnet, daß ihr Gemeinwohl und ihr Leben befördert werde, so wäre es doch, in Betracht der Geringfügigkeit und Verächtlichkeit des Menschen vor den Augen Gottes möglich, daß das Individuum unbeachtet und verlassen wäre, und keine Vergeltung seiner besondern Handlungen — Pflichten gegen seinen Schöpfer betreffend — zu erwarten hätte, nur insofern er ein Theil des Ganzen ist, aber nicht in Beziehung auf seine besondere Individualität. Wir nehmen deßhalb die göttliche Sorgfalt als einen der Belohnung und Bestrafung vorausgehenden Folgesatz an, anzuzeigen, daß dieselbe über jedes Individuum walte, ihm auch auf das, was auf den Herrn Bezug hat, Belohnung und Bestrafung zu ertheilen, wie Er Sich nicht zu Kain und seinem Opfer gewandt, geschweige auf das, was auf seinen Nebenmenschen Bezug hat, wie der Prophet spricht: „Groß in Rath und mächtig in That, dessen Augen geöffnet sind auf die Handlungen der Menschenkinder, Jedem zu geben nach seinem Wandel und Händewerk.“ (Jer. 32. 19.)

Der Grundsatz von der Belohnung und Bestrafung umfaßt aber sowohl die körperliche als die geistige, welche beide wir jedoch nicht als 2 besondere Grundsätze aufstellen wollten, weil nach der Meinung einiger Rabbinen (Kiduschin 39 b.) es auf dieser Welt keine Belohnung für die Ausübung der Gebote giebt. Wir stellten darum diesen Grundsatz allgemein hin, daß er sich blos auf die Seele beziehe, nach denen, die nur für die Seele aber nicht für den Körper eine Belohnung annehmen, und damit er beide Arten zugleich umfasse, nach denen, die eine Belohnung sowohl für die Seele als für den Körper annehmen.

Es giebt demnach 11 Grund- und Folgesätze für das göttliche Gesetz im Allgemeinen: 1. Daseyn Gottes und vier sich daraus ziehende Folgesätze, als da sind: 1. Einheit Gottes, 2. Unkörperlichkeit Gottes und daß Er keine Kraft in einem Körper ist, 3. Unabhängigkeit Gottes von der Zeit, 4. Seine Freiheit von allen Mängeln, 6. Offenbarung und drei sich daraus ziehende Folgesätze, als da sind: 1. Allwissenheit, 2. Prophetengabe, 3. Beruf des Gesandten, 10. Belohnung und Bestrafung und 11. ein daraus hervorgehender Folgesatz, die Sorgfalt Gottes.

Würden wir mit Maimonides Allwissenheit und Sorgfalt Gottes für einen Grundsatz annehmen, so gäbe es nur 10 Grund- und Folgesätze und nicht mehr.

Offenbar dürfen wir aber nicht alle für Grundsätze gelten lassen, weil ihre Nothwendigkeit für das göttliche Gesetz nicht gleichmäßig ist. Denn, wenn man einen Dualismus glaubt, oder Gott für einen Körper oder für eine Kraft in einem Körper hält, oder meint, Er hänge von der Zeit ab, so ist darum nicht das ganze göttliche Gesetz aufgehoben, sondern nur insofern diese Folgesätze von dem Grundsatze vom Daseyn Gottes abhängen, und wer einen derselben läugnet, zu betrachten ist, als ob er den Grundsatz läugne, indem er ihn nicht, wie er sollte, glaubt. Deßhalb stellten wir sie nicht mit Maimonides alle gleichmäßig als Grundsätze auf. Die Prophetengabe Mosis aber und die Unabänderlichkeit des Pentateuchs nahmen wir weder als Grund- noch als Folgesätze an, weil sie für das göttliche Gesetz nicht nothwendig, sondern bloß Zweige und Glaubenssätze, zu dem Folgesatze von dem Berufe des Gesandten gehörig, sind. Sie könnten allenfalls für besondere Grundsätze des Mosaischen Gesetzes angenommen werden, keinesweges aber für das göttliche Gesetz

im Allgemeinen, sondern nur in dem Sinne wie der Messias und die Auferstehung besondere Grundsätze für die Nazarenische Religion sind, ohne welche sie nicht denkbar ist; da aber das Mosaische Gesetz ohne die Prophetengabe Mosis und ohne die Unabänderlichkeit des Pentateuchs denkbar ist, so ist es vorzuziehen, sie bloß für Zweige und Glaubenssätze, zu dem Folgesatz von dem Berufe des Gesandten gehörig, als für besondere Grundsätze gelten zu lassen. So wie die Auferstehung und der Messias nur Zweige, zu dem Grundsatze von der Belohnung und Bestrafung gehörig, keineswegs aber allgemeine Grund- oder Folgesätze für das göttliche, oder besondere für das Mosaische Gesetz sind.

Ausschließliche Anbetung Gottes zählten wir ebenfalls weder zu den Grund- noch zu den Folgesätzen, aus dem Grunde, weil sie ein ausdrückliches Gebot ist, ein solches aber, wie im vorhergehenden Kap. bemerkt, nicht dazu gezählt werden darf. Allwissenheit und Sorgfalt Gottes stellten wir als 2 verschiedene Folgesätze auf, weil ihre Begriffe verschieden sind, eine Ansicht, der selbst Maimonides, (More Neb. III. 21) obschon er sie in einen Grundsatz zusammenfaßt, und alle Späteren beipflichten. Willensfreiheit aber und Endzweck überhaupt, obschon für das göttliche Gesetz nothwendig, so, daß ohne sie sein Daseyn nicht denkbar ist, rechneten wir nicht unter die Grund- oder Folgesätze, weil sie ihm nicht nothwendig sind, insofern es ein göttliches ist, wie Kap. 9 bemerkt. Wohl aber wurde der besondere Endzweck für das göttliche Gesetz, nehmlich Belohnung und Bestrafung, zu den Grundsätzen gezählt, weil er für dasselbe absolut nothwendig ist.

Willensfreiheit aber wurde weder zu den Grund- noch zu den Folgesätzen gezählt, weil sie dem göttlichen Gesetz nicht seiner Göttlichkeit wegen beigelegt werden muß, da sie jedoch für es nöthig ist, und ihm nothwendig vorhergeht, so werden wir sie im 4. Abschnitt näher bestimmen.

Das ist's, was wir über die Zahl der Grund- und Folgesätze sagen wollten.

Dank sey dem Herrn,
Dem Hülfeschenker,
Dem Schicksalslenker! Amen.

Kap. XVI.

Unter den Alten haben Mehre dem Menschen alles Wissen abgesprochen, indem sie behaupteten, es sey dem Menschen unmöglich, Etwas in seiner Wahrheit zu erkennen, und zwar aus zwei Gründen: 1) weil jede Erkenntniß nur durch eine vorhergegangene erlangt werden kann, diese wieder nur durch eine vorhergegangene, diese wieder nur durch eine vorhergegangene, und so ins Unendliche fort, von dem Unendlichen aber wir keine Erkenntniß haben können; 2) weil Alles, was durch einen Beweis erkannt wird, entweder schon vorher bekannt gewesen seyn muß, demnach des Beweises nicht mehr bedürftig wäre, oder vorher nicht bekannt gewesen war; wieso erkennt es aber dann der Mensch durch einen Beweis? Aus diesen beiden Gründen nun brach man den Stab über alles Wissen, und meinte, der Mensch könne von etwas Verborgenem nichts wissen. Wahrheitsliebende Philosophen aber haben ihre Gründe also widerlegt: Der erste ist unhaltbar, weil sich die Sache nicht, wie jene meinen, in's Unendliche fortzieht, indem nicht jede Erkenntniß immer von einer vorher erlangten abhängt, sondern manche auch, ohne vorhergegangene andere und ohne Beweis, sich von selbst aus dem, dem Menschen angebornen, Verstand giebt, d. h. die Natur des Verstandes bringt schon eine gewisse Erkenntniß mit, die durch keine andere bedingt wird, und die in den, von ihnen sogenannten, ersten Begriffen besteht d. h. solchen, die angeboren und die Grundlagen der Weisheit sind, aus denen sich die Kenntniß herleitet. Der zweite ist unhaltbar, weil was unbekannt ist, darum keineswegs ewig unbekannt bleiben muß, sondern durch einen Beweis erkannt werden kann, und zwar so, daß die Möglichkeit, die Sache zu erkennen schon ehe sie bewiesen, im Keime in den Praemissen gegeben war, durch den Beweis aber ihre Wirklichkeit bekannt wird, und weil der Verstand es giebt, daß eine so erlangte Erkenntniß streng wahr ist. Diese zwei Weisen aber, Erkenntniß zu erlangen und zu vervollkommnen, liegen schon im menschlichen Verstande von der Geburt an, ohne daß derselbe das Bewußtseyn habe, wie sie ihm geworden.

In diesem Sinne scheint auch Gott den Job zurechtgewiesen zu haben, als dieser seine Wege tadelte und Gott beschuldigte,

daß Er die Welt nicht gehörig geordnet habe. Job äußerte seine Meinung darüber in den Worten: „Warum giebt Er dem Elenden Licht, und Leben dem Seelenbetrübten?“ u. dgl. m. (Job 3, 20.) Darauf erwiederte ihm Gott: wie er sich vermessen könnte, Gottes Werke und Allwissenheit anzugreifen, als ob er selber mehr wüßte und sich daher beikommen ließe, zu behaupten, die Weltordnung wäre auf eine andere Weise besser eingerichtet? Wisse er doch selbst von den natürlichen Kräften um ihn und in ihm sich keine Ursache anzugeben, geschweige über höhere Dinge zu sprechen! Wisse ja der Mensch von der ihm innewohnenden Kraft, durch welche er Erkenntniß erlangt, sich nicht zu erklären, wie und woher sie ihm gekommen, wie sollte er also die Allwissenheit Gottes und Sein Walten begreifen können? So sprach nehmlich Gott zu ihm in Seiner ersten Anrede: „Wer gab Sicherheit der Weisheit? oder dem Geiste Vernunft?“ (Job 38, 36.) (Das ב von בטוחות scheint mir nehmlich zur Radix zu gehören, wie Job 12, 6. und שכוי verwandt zu seyn mit dem Chaldäischen ואסתכי, welches dem hebräischen וישקף entspricht.) Der menschliche Verstand heißt שכוי, wie es auch die vorzüglichsten Commentatoren erklären. בטוחות חכמה wird gebraucht für die Urbegriffe, welche die Grundlagen der Weisheit bilden, weil durch sie der Mensch Sicherheit erhält, Erkenntniß zu erlangen, was ihm ohne sie unmöglich wäre. Die Geistesthätigkeit nun, welche die Art Schlüsse zu bilden auffindet heißt שכוי, diejenige aber, welche aus gegebenen Praemissen Folgerungen zieht, heißt in der hebräischen Sprache בינה, so wie die Rabbinen נבון nennen, wer aus Gegebenem zu folgern versteht. Die angeführte Stelle ist demnach so zu verstehen: Der Herr eifert gegen Job, indem er spricht: wissen ja die Menschen nicht, wie und woher ihnen die Urbegriffe gekommen, welche die S i c h e r h e i t der W e i s h e i t sind, und durch welche sie E r k e n n t n i ß erlangen, und sind sie in ihnen doch nur durch den göttlichen Willen vorhanden! wie David ruft: „Siehe! für die Wahrheit wollrest du Sicherheit“ 2c. (Psalm 51, 8) so heißt es nun: „wer gab Sicherheit der Weisheit?“ wer legte zuerst Urbegriffe in den Menschen? oder warum mußten sie in dem Menschen mehr als in andern Thieren vorhanden seyn? ferner, wissen sie ja selbst mit den Urbegriffen nicht, wie dem Menschengeiste Vernunft gekommen, Schlüsse als etwas in Wahrheit Erkanntes anzuerkennen, und ist sie nur

durch den göttlichen Willen in ihm! Auf Beides anspielend, sagt David: „für Wahrheit wolltest Du Sicherheit, und für das Verborgene mir Weisheit kund thun" Sicherheit nehmlich sind die Urbegriffe, die dem Menschen durch den göttlichen Willen zu Theil geworden, ebenso wie Weisheit für das Verborgene d. h. früher Unbekannte aufzufinden. So heißt es auch: „Der Herr giebt Weisheit, aus Seinem Munde kömmt Erkenntniß und Vernunft" (Sprüche 2, 6.) d. h. Urbegriffe und Vernunft sind in dem Menschen, ohne daß er wisse, wie und woher sie ihm gekommen, wir erkennen daraus, daß sie ihm bloß durch Gunst und Gnade geworden, damit er durch sie Erkenntniß und Einsicht erlange.

In diesem Sinne wurde auch die Segensformel, „Du begnadigst den Erdensohn mit Erkenntniß, und lehrest den Menschen Einsicht" angeordnet.

Unter Erkenntniß werden die Urbegriffe verstanden, die einem jeden Erdensohn, ohne daß er weiter einer Belehrung bedürfte, nur durch Gunst zukommen; Einsicht aber bezieht sich auf die Gabe, Schlüsse zu bilden, welche erlernt werden muß, und die hier deßhalb auch dem Menschen zugesprochen wird, weil nicht jeder Erdensohn dieselbe anwendet, sondern nur vorzugsweise der Mensch. Darum schließt auch das Gebet: „Der da begnadigt mit Erkenntniß" mit Beziehung auf die dem ganzen Geschlechte in den Urbegriffen allgemein gewordene Gnade, nicht auf die specielle. Das Gebet aber muß sich auf noch mehr erstrecken, als blos auf Erkenntniß und Einsicht, nehmlich auf den Verstand, welcher göttliche Dinge begreift, wie es heißt: „Mich zu verstehen und zu erkennen" (Jer. 9, 23.) In der That umfaßt auch das Gebet Alles „Begnadige uns mit Erkenntniß, Einsicht und Verstand" d. h. die Urbegriffe mögen uns zu Einsicht und Verstand verhelfen, wie die Rabbinen sagen: „ohne Erkenntniß giebt es keine Einsicht, ohne Einsicht keine Erkenntniß" (Aboth Kap. 3.) d. h. wenn der Mensch seine Einsicht nicht gebraucht, eine Sache aus der andern abzunehmen, um dadurch Wissenschaft zu erlangen, dann hat er vergebens die Urbegriffe, die unter Erkenntniß verstanden werden. So heißt es auch: „Wenn Weisheit einzieht in dein Herz, und Erkenntniß deiner Seele angenehm ist, so wacht Vorsichtigkeit über dich" rc (Sprüche 2, 10.) d. h. wenn Weisheit in dein Herz einzieht, auf wahre Prinzipien gegründet,

und Erkenntniß deiner Seele angenehm ist — du gehörigen Gebrauch von den Urbegriffen machst — dann wacht Vorsichtigkeit über dich und Vernunft bewahrt dich, daß du nicht strauchelst durch verwerfliche Ansichten. So heißt es ferner daselbst: „Dich zu retten vom bösen Wandel, von dem Manne, der Verkehrtes spricht, die die Pfade der Redlichkeit verlassen" denn bedient sich der Mensch der auf wahren Prinzipien gegründeten Einsicht, so leitet sie ihn auf den geraden Weg, auf dem er nicht strauchelt.

Kap. XVII.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß jede Wissenschaft Prinzipien und Grundlagen hat, die sich nicht von selbst verstehen, sondern aus einer andern Wissenschaft genommen werden müssen, in welcher sie gelehrt werden, und auf welchen alle Beweise jener Wissenschaft beruhen. So erhält der Geometer den Begriff von Linie und Punkt von dem Physiker, der Arithmetiker den Begriff der Einheit und der Physiker den von Substanzen und Accidenzen von dem Weltweisen, und der Philosoph erhält den Begriff eines ersten Bewegers aus der Physik. So muß man nothwendig bei jeder Wissenschaft die Prinzipien und Grundlagen aus einer andern, in welcher sie gelehrt werden, nehmen, wie in dem Buche מופת gezeigt worden.

Alle Beweise dieser Wissenschaft beruhen auf diesen Prinzipien oder auf den Axiomen. Es ist demnach nicht unangemessen zu fragen, woher das göttliche Gesetz seine Prinzipien nähme? Diese Frage aber wirft sich eher für das göttliche Gesetz auf, als für die bürgerlichen Gesetze; denn diese haben zu Prinzipien, wie Kap. 9 gezeigt, Willensfreiheit und Endzweck, welche von dem Philosophen (der Philosoph überhaupt ist gewöhnlich Aristoteles) in der Politika erklärt sind, woher aber nimmt das göttliche Gesetz seine Prinzipien? denn wenn auch das Daseyn Gottes bei dem Philosoph.n erwiesen ist, aus Praemissen, die aus den Axiomen abgeleitet worden, so glaubt er doch nicht an Prophetengabe und Sorgfalt Gottes, die ebenfalls Prinzipien und Grundlagen für das göttliche Gesetz sind, woher nun ergeben diese sich, da sie sich weder von selbst verstehen, noch aus Praemissen, den Axiomen entnommen, abgeleitet werden können?

Wir müssen nun vorausschicken, daß es viererlei Gegenstände unserer Erkenntniß giebt, deren Wahrheit nicht erwiesen zu werden braucht: 1. Axiome, wie: daß das Ganze größer als ein Theil desselben ist, daß zwei Dinge, von denen jedes einem Dritten gleich ist, unter sich selbst gleich sind, daß Bejahung und Verneinung nicht zugleich bei einer Sache statt finden können. 2. Wahrnehmungen durch die Sinne, daß Feuer Wärme und Schnee Kälte erzeugt, daß Opium kühlt, Pfeffer erhitzt, denn augenscheinlich fühlen wir auf den Genuß des Pfeffers Erhitzung, auf den des Opiums Kühlung, woraus wir schließen, daß Pfeffer erhitzt, weil bei ihm die Feuertheilchen, und Opium kühlt, weil bei ihm die kühlenden Theilchen überwiegen. 3. Wahrnehmungen mittelst des Versuches, daß der Magnet Eisen an sich zieht, daß Scammonium purgirt und Aehnliches; wir lernen nehmlich die Eigenschaften dieser Dinge nicht dadurch kennen, indem wir finden, daß sie jedem einzelnen Elemente derselben, sondern, daß sie ihnen gerade in dieser Zusammensetzung zukommen. 4. Geschichtliche Mittheilungen, wie: daß Rom, Jerusalem und Babylon einst große, volkreiche Staaten gewesen, obschon sie es jetzt nicht mehr sind, u. dgl.; wir halten Solche, wenn wir sie auch nicht mit den Sinnen wahrnehmen können, doch für so wahr, als ob wir sie selbst erlebt hätten, weil von vielen Leuten so viel von ihnen erzählt wird, ohne daß je irgend Einer deren Wahrheit in Zweifel gezogen hätte. Ausgemacht aber ist es, daß jeder dieser vier Erkenntnißgegenstände als Prinzip und Stütze eines Beweises dienen kann. Denn so wie die Beweise der Mathematik, die auf Axiomen, und die Beweise der Physik, die auf Sinneswahrnehmungen beruhen, nicht zu bezweifelnde Wahrheiten sind, da ihre Ursachen bekannt und offenbar sind, so unterliegen auch Beweise, die auf Versuchen beruhen, keinem Zweifel, obschon ihre Ursachen uns verborgen sind, da unser Sinn für sie zeugt. So wie nimmer wird erwiesen werden, daß ein Dreieck keine zwei rechte Winkel habe, daß Pfeffer nicht erhitze, weil die Ursache bekannt und offenbar ist, so wird auch nie erwiesen werden, daß der Magnet kein Eisen an sich ziehe, obschon die Ursache unbekannt und unerklärlich ist. Denn, was wir durch Versuche erfahren, dessen Gegentheil kann nimmer erwiesen werden. Da nun nicht alle Grundsätze und Prinzipien des göttlichen Gesetzes sich durch die Axiome verstehen, und nicht zu jeder Zeit durch die Sinne

wahrgenommen werden, wie das Erhitzen des Pfeffers und das Kühlen des Opiums, indem ihre Ursachen unbekannt sind; so hat Gott weislich die Wahrheit der Prinzipien seiner Lehre durch den Versuch bestättigt, damit sie über allen Zweifel erhaben seyen; denn, was sich durch einen Versuch erprobt, wie, daß der Magnet Eisen an sich zieht, unterliegt keinem Zweifel, obschon die Ursache verborgen ist, sowie die durch die Sinne erlangten Wahrheiten der Physik, deren Ursache bekannt ist, keinen zulassen.

Diese Ansicht finden wir auch bei allen göttlichen Religionen bestättigt. Durch das Gesetz, das dem Adam gegeben wurde, ward ihm zugleich kund das Daseyn Gottes, indem Er mit ihm redete, sowie Prophetengabe, Offenbarung und Belohnung und Bestrafung. Der Herr offenbarte sich ihm, redete mit ihm, ertheilte ihm das Gesetz, wie es heißt: „und der Ewige, Gott, gebot dem Menschen, und sprach" 2c. (1 B. M. 2, 16). Die Rabbinen bemerken, daß in diesem Verse alle Gebote angedeutet seyen, die dem Adam ertheilt wurden. (Sanhed. 56 b) Belohnung und Bestrafung that sich ihm ebenfalls kund, indem er wegen seines Uebertretens des göttlichen Gebotes, und weil er sich vermittelst Evas von der Schlange verführen ließ, bestraft wurde. Wir bemerkten aber schon früher, daß die Strafen diesseits von den Strafen jenseits zeugen. — So bewährte sich auch dem Noah Prophetengabe und Daseyn Gottes, indem Er mit ihm redetete, und Belohlung und Bestrafung durch die Sündfluth, indem er und seine Söhne gerettet, die andern aber bestraft wurden, sowie ihm auch der Genuß des Fleisches erlaubt wurde, welcher dem Adam untersagt war. So bewährte sich dem Abraham, als ihm das Gebot der Beschneidung ertheilt wurde, das Daseyn Gottes, welcher mit ihm redete, Prophetengabe und Offenbarung, indem Er ihm jenes Gebot ertheilte. So bewährten sich den Israeliten durch die Offenbarung die allgemeinen Prinzipien, nachdem sich ihnen die Prophetengabe bestättigt, indem Gott mit ihnen redete, und ihnen seine Lehre gab, und durch den Auszug aus Egypten Sein Walten, Lohn und Strafe zu ertheilen, sich ihnen erprobt hatte. Die Prinzipien der göttlichen Lehre haben sich demnach durch den Versuch in einem solchen Grade bewährt, daß sie keinen Zweifel zulassen, und die Lehre selbst ist deßhalb unstreitig wahr und ewig,

sowie bei der Schlußfolgerung aus richtigen Prämissen ein richtiges Urtheil sich ergiebt, welches unveränderlich ist, weil die Wahrheit nicht verändert werden kann.

So heißt es auch: „Deines Wortes Anfang ist Wahrheit, und ewig währt das Urtheil Deiner Gerechtigkeit;" (Ps. 119, 160.) d. h. wenn Deines Wortes Anfang, das ist die Praemissen, die zur Grundlage der Schlußfolgerung, des Urtheils nehmlich, dienen, wahr ist, so ist auch das Urtheil wahr, folglich von ewiger Dauer, denn die Wahrheit bleibt ewig unverändert; darum heißt es auch: „und ewig währt das Urtheil Deiner Gerechtigkeit." Deßhalb wird auch die Lehre, deren Prinzipien durch die Sinne erwiesen worden, wahr und ewig und die Ueberlieferung derselben wahr und über allen Zweifel erhaben seyn.

Damit wir aber nicht auf die Meinung gerathen, uns bewährten sich jetzt alle Prinzipien des Gesetzes bloß durch die Ueberlieferung, zeigt Asaph im 98 Psalm, daß einige derselben sich uns durch Nachdenken ergeben, einige Geschichtswahrheiten sind, die von Niemanden in Abrede gestellt werden, und einige wirklich nur Ueberlieferungen sind. Darum ruft er aus: „Horche, mein Volk auf meine Lehre! Neigt euer Ohr zu meines Mundes Worten ꝛc. Ich thue Räthsel aus der Vorwelt kund. Was wir vernommen, was wir wissen, was unsre Väter uns erzählt." „Was wir vernommen," deutet hin auf den Grundsatz von der Offenbarung, eine Geschichtswahrheit, die von allen Völkern bestättigt wird, und nie von Jemanden bestritten wurde, so wie man nicht läugnen kann, daß es einst ein Egypten und Babylon gegeben, obschon wir sie nicht gesehen. Asaph deutet aber auf diesen Grundsatz zuerst hin, weil ihm besonders angelegen war, daß man die Lehre im Allgemeinen vernehme, wie er begonnen: „Horche, mein Volk, auf meine Lehre!" „Was wir wissen" deutet auf den Grundsatz vom Daseyn Gottes und auf die sich daraus ziehenden Folgesätze, eine Idee, die sich uns durch Forschen ergiebt, gestützt auf sinnliche Wahrnehmungen und auf Axiome. „Was unsre Väter uns erzählt" weist hin auf den Grundsatz von geistiger Belohnung und Bestrafung, die uns bloß durch Ueberlieferung zugekommen. Um aber die Wahrheit der Prinzipien dieses Grundsatzes nachzuweisen, führt er die Zeichen, Wunder und die besondere göttliche Sorgfalt

an, die unsern Voreltern zu Theil geworden, weil sie von der jenseitigen Belohnung zeugen, wie Kap. 21 bemerkt wird. Durch die Worte: „Verhehlen wir ihren Enkeln nicht ꝛc." thut er dar, daß diese Ueberlieferung verdiene, vom Vater zum Sohne stets fortgesetzt zu werden. Endlich bemerkt er, daß die Wurzel der Ueberlieferung und der Prinzipien durch die Sinne den Israeliten gekommen, von welchen sie uns überliefert wurden, wie es heißt: „Er setzte Zeugniß ein in Jakob ꝛc." d. h. dadurch, daß sie es durch das Zeugniß der Sinne erfaßt, gab Er Gesetz in Israel, welches stets durch die Ueberlieferung fortgepflanzt wird.

Kap. XVIII.

Da es viele Religionen giebt, die sich göttlich nennen, und jede ihren Bekennern durch die Ueberlieferung zugekommen, so ist wohl die Frage angemessen, wodurch die wahre göttliche Religion von der Falschen, die sich für eine göttliche ausgiebt, ohne es in der That zu seyn, erkannt wird?

Die Wahrheit der göttlichen Religion kann nun auf eine doppelte Weise erkannt werden, entweder durch die Religion selbst, oder durch den Gesandten. Durch die Religion selbst, indem man sie an den drei Grundsätzen mit den sich daraus ziehenden Folgesätzen, wie sie Kap. 15 beschrieben sind, prüft. Ist sie nun weder einem Grund- noch einem Folgesatze entgegen, so ist sie göttlich, im entgegengesetzten Falle aber falsch und nur scheinbar göttlich. Und durch den Gesandten, wenn es sich wesentlich bewährt, daß der fragliche Prophet wirklich Prophetengabe hat, und offenbar ist, daß er zum Gesetzgeber bestellt worden. Die Wahrheit einer Sache nehmlich wird entweder an sich erkannt, oder durch Etwas außer ihr; an sich, indem sie sich durch ihre Ursachen oder ihre wesentlichen Eigenthümlichkeiten bewährt, und durch Etwas außer ihr, indem sie nicht durch ihre Ursachen oder ihre wesentlichen Eigenthümlichkeiten, sondern durch eine anderweitige Wahrheit sich bestätigt.

Zum Beispiele mögen zwei Apotheker dienen, die vor die Aerzte bestellt werden, um den berühmten Theriak zu bereiten. Der eine verspricht, den Theriak dergestalt zu bereiten, daß er gegen jegliches Gift, sey es hitzig oder kalt, komme es von Pflan-

zen oder Thieren, schütze, indem er zum Beweise das Schlangenfleisch und alle übrige zum Theriak gehörigen Ingredienzien ihnen vorzeigt, und die Eigenschaften und Kräfte eines jeglichen vor ihnen prüft. Werden nun alle Ingredienzien auf diese Art für echt und unverdächtig befunden, so muß auch der daraus bereitete Theriak echt und unverdächtig seyn, nachdem der Apotheker eine so wesentliche Gewährleistung dafür gegeben. Eben so unterliegt es keinem Zweifel, wenn er die Güte seines Theriaks dadurch beweist, indem er mit demselben jede Krankheit, die durch Theriak heilbar ist, hebt, daß ein solcher Beweis genüge, da die Echtheit des Theriaks durch seine wesentlichen Eigenschaften erkannt wird. Und ist auch dieser Beweis nicht so stark als der erste, der sich aus den Ursachen des Medicament's ergiebt, so sind doch beide wesentliche Beweise für die Echtheit des Theriak's.

Der andere Apotheker will die Güte seines Theriaks dadurch bewähren, daß er selbst ins Feuer geht, ohne sich zu versehren, oder auf das Wasser, ohne unterzusinken. Thut er dieses auch vor allem Volke, vor den Fürsten und Weisen, so ist dieses doch kein wesentlicher Beweis für die Trefflichkeit des von ihm bereiteten oder noch zu bereitenden Theriak's. Es ist möglich, daß er unversehrt durch's Feuer gehe, ohne daß sein Theriak die Eigenschaft, vor allen Giften zu schützen, besitze, weil dieser Beweis für den Theriak unwesentlich ist.

Dasselbe Verhältniß findet statt, wenn sich die Echtheit eines Propheten oder Gesandten bewähren soll. Denn ein Prophet, der seine Glaubwürdigkeit dadurch beweisen will, daß er auf's Wasser geht, ohne unterzusinken, oder einen Fluß spaltet, um durchzugehen, oder unversehrt durch's Feuer geht, oder Kranke und Aussätzige heilt, bewährt sich nur als einen Mann, der Zeichen und Wunder verüben kann, ohne dadurch einen wesentlichen Beweis für seine Prophetengabe zu liefern, geschweige seinen Beruf zum Gesetzgeber dadurch zu beurkunden. Denn Zeichen und Wunder können auch durch Magie und Zauberkunst, oder durch fromme Männer, die keine Propheten sind, geschehen. So finden wir bei dem Dispute mit R. Elieser, (B Mezia, 59 b.) daß sich ein Brodbaum von seiner Stelle verrückte, daß ein Kanal rückwärts floß, u. dgl., und dennoch wurde seine Meinung nicht zum Gesetz erhoben, weil er für keinen Propheten galt. So bewiesen alle Zeichen und Wunder,

die Moses vor der Gesetzgebung ausübte, nur, daß er ein Mann sey, der Zeichen und Wunder vollbringen könne, ohne für seinen Beruf als Gesetzgeber zu zeugen. Auch erkannten ihn die Israeliten früher nur in jener Eigenschaft an, und folgten ihm, in dem Glauben, daß Gott sein Gebet erhöre, und seine Aussprüche erfülle. So machte er das Wasser zu Mara süß, (2 B. M. 15, 25.) so besiegte er Amalek, (ibid. 17. 11—13.) so fiel Manna auf sein Gebet, und spaltete sich das Meer auf sein Flehen, (ibid. 14, 15.) und wegen dergleichen heißt es: (ibid. 14, 31.) „sie glaubten an Gott und Seinen Diener Moses,“ d. h. sie glaubten an ihn, als einen Diener Gottes, durch den Er Zeichen und Wunder verrichten lassen wollte, und dessen Wünsche Er allesammt erfüllte. So läßt der Herr auch durch die Frommen oft Zeichen und Wunder verrichten, obschon sie keine Propheten sind, wie, nach einer Erzählung, (Chulin 7 a) R. Pinehas ben Jair einen Fluß dreimal gespaltet. So wurden auch (Thaanith 24 b) von R. Chanina ben Dosa, (ibid. 23 a) von Choni Hamangal, (ibid 20 a) von Nicodemon ben Gorion, für den die Sonne wieder zurückkam, von Chananias, Mischael und Azarias, die aus dem Feuerofen gerettet wurden, Wunder verrichtet. Weil nun alle von Moses verrichtete Wunder und Zeichen, so viel, so erstaunlich, so übernatürlich sie auch waren, dennoch keinen wesentlichen Beweis für die Prophetengabe lieferten, bezweifelten die Israeliten noch immer das Daseyn einer solchen, was daraus zu erkennen, daß sie nach Empfang des Gesetzes zu Moses sagten: „An diesem Tage haben wir gesehen, daß Gott redet mit dem Menschen, und er leben bleibt,“ (5 B. M. 5, 21.) früher also bezweifelten sie die Prophetengabe, obschon sie an Moses, als an einen Diener Gottes, der Zeichen und Wunder verrichten konnte, glaubten.

Wenn demnach Gott zu Moses zur Zeit der Gesetzgebung sprach: „Siehe! Ich komme zu dir in einer dicken Wolke, damit das Volk zuhöre, wenn Ich mit dir rede; und so werden sie auch an dich glauben ewiglich,“ (2 B. M. 19, 9.) so heißt dieses so viel: Ich will ihnen einen wesentlichen Beweis für das Daseyn der Prophetengabe liefern, wie auch dafür, daß Ich dich zum Gesetzgeber berufen, indem sie nehmlich allesammt der Prophetengabe sollen theilhaftig werden; denn hierdurch wird sich diese selbst ihnen bewähren, auch werden sie Mich mit dir davon

sprechen hören, daß Ich durch dich ein Gesetz geben will. Und das ist ein wesentlicher Beweis für die Prophetengabe sowohl, als auch für die Berufung zum Gesandten. So kann denn nach dieser erhabenen Scene gar kein Zweifel oder Verdacht einer Verfälschung mehr obwalten, da sich dadurch die beiden für das Daseyn der Offenbarung wichtigsten Punkte bewährt haben, 1) Prophetengabe, indem sie in jenem Augenblicke alle Propheten waren, weil sie Gottes Stimme vernahmen, die ihnen die Zehngebote verkündete, und 2) indem sie dieselbe Stimme zu Moses sprechen hörten: „Gehe, sage ihnen: begebt euch nun wieder in eure Zelte! du aber bleibe hier stehen bei Mir! Ich will zu dir reden das ganze Gebot und die Gesetze und Rechte, welche du sie lehren sollst, daß sie dieselben ausüben in dem Lande ꝛc." (5 B. M. 5. 27, 28.)

Hiedurch erhielten sie auch einen wesentlichen Beweis, daß Moses zum Gesandten berufen sey, ein für alle Zeiten bleibendes Gesetz zu ertheilen. Der Prophet und der Gesandte unterscheiden sich nehmlich darin, daß jener die Aufgabe hat, entweder die Zukunft zu verkünden, so daß keines seiner Worte unerfüllt bleibt, oder Zeichen und Wunder zu verrichten. Einem Propheten aber, dessen Prophetengabe sich auf diese Weise bewährt, gebietet das Gesetz ausdrücklich, zu gehorchen in Allem, was er sagt, wenn es auch, nach den Zeitumständen, gilt, das Gesetz zu übertreten, wie dem Elias auf dem Berge Carmel, (ausgenommen, wenn er zum Götzendienst verleiten sollte). Denn nachdem er mehre Male geprüft und alle seine Worte für wahr befunden worden, indem er entweder Zeichen und Wunder verrichtete, oder Zukünftiges voraussagte, und die Prophezeihung eintraf, so muß er uns für einen wahren Propheten gelten, dem wir zu gehorchen verpflichtet sind. So heißt es: „Der Ewige war mit ihm, und ließ Nichts von allen seinen Worten zur Erde fallen, und es erkannte ganz Israel von Dan bis Beerseba, daß Samuel beglaubigt war als Prophet des Ewigen." (Samuel I. 3, 19—20.) Es verhält sich mit einem solchen Propheten, wie mit einem Apotheker, der zwei- dreimal Theriak bereitete, welchen man als echt erkannte; wir werden einen solchen Apotheker so lange als zuverlässig anerkennen, bis sich einmal sein Theriak als unecht beweist; ebenso ist es Pflicht, einem Propheten, der Zukünftiges verkündet, oder der Zeichen

und Wunder thut, zu gehorchen, so lange nichts Falsches in seinen Worten gefunden wird, denn dann heißt es: „was der Prophet reden wird im Namen des Ewigen: wenn das Wort nicht eintrifft, und nicht kommt, so ist es das Wort, welches der Ewige nicht geredet hat.“ (5 B. M. 18, 22.) Denn es ist möglich, daß Jemand ein wahrer Prophet sey, und doch einmal lüge aus eignem Antriebe, keineswegs aber vermöge seiner Prophetengabe, „denn Gott ist kein Mensch, daß Er lüge;“ (4 B. M. 23, 19.) wie dies wirklich der Fall war mit Chananiah dem Sohne Azur's, der nach den Rabbinen (Sanhedrin 89a 90a) ein wahrer Prophet war, und nur aus Irrthum gelogen, als er das Joch vom Halse Jeremias nahm und zerbrach, weßhalb er auch bestraft wurde, wie Jeremias zu ihm sagte: „der Ewige hat dich nicht gesandt, und du gabst diesem Volke falsche Versicherungen,“ (Jerem. 28, 15.) und weiter: „dieses Jahr wirst du sterben, denn du hast dem Ewigen zuwider geredet,“ ferner: „und es starb der Prophet Chananiah in diesem Jahre am siebenten Monate.“

Ein Gesandter aber, ein solcher nehmlich, durch den ein Gesetz ertheilt werden soll, kann unmöglich auf irgend eine Weise lügen; denn er wird nicht Gesandter genannt, wenn er nicht einen wesentlichen Beweis für seinen Beruf liefert, indem sich entweder das Daseyn der Prophetengabe Allen, die das Gesetz empfangen sollen, bewährt, wie den Israeliten bei der Offenbarung, oder der Beruf des Gesandten, wie die Sendung Mosis, welche sich nicht beurkundete, indem er Zeichen und Wunder übte, oder Zukünftiges vorhersagte, denn dieses ist kein wesentlicher Beweis für den Beruf eines Gesandten, ein Gesetz zu ertheilen, und es wäre möglich, daß er einmal löge, was wirklich bei Chananiah dem Sohne Azur's der Fall war; so lassen auch Zeichen und Wunder Zweifel zu, denn vielleicht können sie durch irgend eine Kunst, oder sonst auf natürlichem Wege nachgemacht werden. Wenn sich aber seine Sendung auf dieselbe Weise, wie die Sendung Mosis bewährt, so kann er durchaus weder aus eigenem Antriebe, noch aus irgend einem andern Beweggrunde eine Lüge verkünden; weder aus eigenem Antrieb: denn Gott würde ihn nicht so zum Gesandten berufen, wenn derselbe einst lügen könnte; noch aus einem andern Beweggrunde: denn nachdem er seine Sendung durch einen we-

sentlichen Beweis beurkundet, ist er über jede Art von Zweifel erhaben. So hat auch schon Maimonides im Buche Madda (Halachoth Jesode Hathorah K. VIII.) bemerkt: Die Israeliten glaubten an Moses, nicht wegen der von ihm verrichteten Wunder, denn wer wegen Wunder glaubt, der hat noch einen Rückhalt im Gemüthe, weil solche auch durch geheime Kunst und Zauberei geschehen können. :c. Sie glaubten an ihn aber nur wegen der Offenbarung auf dem Sinai; da sahen unsre eignen Augen, und kein Fremder, unsre eignen Ohren hörten und kein Andrer, das Feuer, die Donner und die Blitze. Moses trat hin in's Gewölk, die Stimme redete mit ihm und wir hörten sie rufend: „Gehe, sage ihnen: Begebt euch nun wieder in eure Zelte, du aber bleibe hier stehen bei Mir! Ich will zu dir reden das ganze Gebot und die Gesetze und die Rechte, welche du sie lehren sollst!" (5 B. M. 5, 27 u. 28.) Daß aber in der Offenbarung auf Sinai allein der Beweis für die Unfehlbarkeit seiner Prophetengabe liegt, erhellt aus den Worten: „Siehe! Ich komme zu dir in einer dicken Wolke, damit das Volk zuhöre, wenn Ich mit dir rede, und so werden sie auch an dich glauben ewiglich;" (2 B. M. 19, 9.) ein Beweis, daß ihr früherer Glaube nicht fest, sondern schwankend und unsicher war! — Soweit Maimonides! Er will damit sagen, das die von den Propheten verrichteten Wunder, wie die Wiedererweckung des Todten durch Elischa, die Heilung von Naaman's Aussatze, daß Chananiah, Mischael und Azariah im Kalkofen nicht verbrannten, daß Daniel aus der Löwengrube, Jonas aus den Eingeweiden des Fisches gerettet wurden, und so alle von den Propheten verrichtete Zeichen und gegebene Weissagungen vielleicht auch durch Sternseher oder Todtenbeschwörer hätten geschehen können. So können auch fromme und heilige Männer, obschon keine Propheten, Wunder verrichten, wie R. Chanina ben Dosa, R. Pinchas ben Jair und ähnliche: sie können auch durch sonst ein natürliches Mittel geschehen, wie die Rabinnen von Hiskiah, dem Könige von Juda erzählen, der, von seinem Vater Achaz durch's Feuer geführt, nur gerettet wurde, weil ihn seine Mutter mit Salamanderfett bestrichen hatte; (Sanhedr. 63 b) oder sie können durch geheime Kunst und Zauberei geschehen, deren sich die Bilderschrift-Kundigen Egyptens bedienten, oder auch durch einen der heiligen Namen, welche gleichsam die Werkzeuge

der Gottheit sind, denn Sie hat ihnen die Kraft ertheilt, daß Zeichen und Wunder durch sie bewirkt werden können, und wer sich derselben nach dem Willen Gottes bedient, wie die Propheten, oder zu Seiner Verherrlichung, wie die Frommen, der ist im Himmel geliebt und auf Erden geschätzt, stirbt nicht in seiner Jahre Hälfte, geräth nicht in seiner Feinde Hand. So sprach Gott zu Jeremias: „Sie werden gegen dich kämpfen, ohne dir beizukommen, denn mit dir bin Ich, spricht der Herr, dich zu retten.“ (Jerem. 1, 19) Wer sich aber derselben nach Willkür und nicht zu Gottes Verherrlichung, bedient, der wird ausgerottet, geräth in seiner Feinde Hand, und beschließt in Unglück sein Leben. So sagen die Rabbinen: „Wer sich der Krone bedient, kömmt um!“ (Aboth I). Er gleicht einem, der des Königs Ring, Gewand oder Siegel stiehlt und sich derselben bedient, wodurch er den Tod verschuldet. Selbst Jesaias, der gewiß ein wahrer Prophet war, wurde, weil er sich eines heiligen Namens zu seinem eignen Vortheil bediente, wie die Rabbinen sagen: „er sprach einen Namen aus, und schlüpfte in eine Ceder“ (Jebamoth 49 b), bestraft, indem er seinen Feinden in die Hände fiel, die ihn umbrachten, wie daselbst erzählt wird. Beherzige dieses wohl! denn dadurch kann man erfahren, wer sich der heiligen Namen gegen den Willen Gottes bedient, wenn er nehmlich eines ungewöhnlichen Todes stirbt, oder in seiner Jahre Hälfte weggerafft wird. Viele tappen hierüber im Dunkeln, und können nicht begreifen, wie Aufwiegler sich der heiligen Namen mit Erfolg bedienen können, da sich doch die Propheten derselben bedienten, wie wir bei den Alten finden, und wie dergleichen heilige Namen angedeutet werden in den Versen: ויט, ויבא, ויסע. (2. B. M. 14, v. 19, 20, 21.) Als Regel gilt hier: **Alles kommt auf's Ende an!**

Offenbar ist demnach ein Zeichen kein wahrer Beweis für die Prophetengabe, geschweige für die Berufung des Gesandten; die von Moses vor der Gesetzgebung verrichteten Zeichen waren also nicht wesentlich für die Prophetengabe, geschweige ein Beweis, daß ein Gesetz durch ihn gegeben werden sollte; erst durch die Offenbarung am Sinai wurde dieses beurkundet. Das war's, was in diesem Kapitel nachgewiesen werden sollte.

Kap. XIX.

Etwas glauben heißt: sich Etwas so lebhaft vorstellen, daß man, obschon man keinen Beweis dafür hat, das Gegentheil gar nicht fassen kann, wie man sich nicht das Gegentheil vorstellen kann von den Axiomen, oder von dem, was die Einbildungskraft einnimmt, oder dem Menschen angeboren ist, ohne daß man dessen Ursprung kennt; so wie man ferner das Gegentheil von dem, was man durch die Sinne oder durch den Versuch wahrgenommen, nicht fassen kann, obschon man keinen Beweis für dergleichen Wahrheiten hat. Glaube findet statt bei jeder Sache, die man nicht durch seine eignen Sinne, sondern die irgend ein glaubwürdiger und zuverlässiger Mann oder mehre hochberühmte Männer zu irgend einer Zeit durch ihre Sinne wahrgenommen, und welche sich fortlaufend, vom Vater dem Sohne überliefert, bis auf gegenwärtige Zeiten erhalten hat. Eine solche Sache verdient, obschon der Verstand keinen Beweis für ihre Wahrheit hat, ungefähr eben so viel Glauben, als eine andere, die man durch die eignen Sinne erfaßt.

So hat es sich durch den Versuch bewährt, daß Gott wen Er will unter den Menschenkindern prophezeien läßt, ohne daß ein solcher die natürlichen Erfordernisse dazu hat, welche die Rabbinen einem Propheten für nothwendig erachten, wenn er der Prophetengabe theilhaftig werden soll. Sie bemerken nehmlich: „die Prophetengabe ruht nur auf einem Weisen, Kräftigen, Reichen, Schöngewachsenen ꝛc." (Nedarim 31 b Sabbath 92 b) Dennoch wissen wir, daß bei der Offenbarung ganz Israel, seine Weisen und seine Thoren, die Kleinen wie die Großen, die Schwachen wie die Kräftigen, die Armen wie die Reichen der Prophetengabe theilhaftig wurden, und die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden hörten, nach dem Zeugnisse des Verses: „Diese Worte redete der Ewige zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge, mitten aus dem Feuer, Gewölk und dichtem Nebel, mit lauter Stimme und nicht mehr ꝛc." (5 B. M. 5, 19) Auf dieses Wunder aufmerksam zu machen, spricht Moses auch: „Hat je ein Volk gehört die Stimme Gottes redend mitten aus dem Feuer — wie du sie gehört, du selbst — und ist am Leben geblieben?" (ibid. 4, 33) obschon es der Verstand nicht glaubt,

so ist es doch reine Wahrheit, und nicht zu läugnen, nachdem es sich durch den Versuch bewährt, und durch eine Tradition vom Vater zum Sohne gelangt ist. Denn offenbar wird der Mensch von Niemanden mehr geliebt, als von seinem Vater, eine Tradition auf gedachte Weise muß sich daher dem Herzen des Sohnes so tief einprägen, daß gar nicht denkbar ist, wie er davon lassen könnte, er wird vielmehr daran glauben, als ob er sie mit seinen eignen Sinnen wahrgenommen, da ja sonnenklar kein Vater seinem Sohne Lüge vererben will. So spricht der Sänger: „Gott! mit unsern Ohren hörten wir, unsre Väter erzählten uns ꝛc. Du selbst mit Deiner Hand hast Völker verjagt, sie eingepflanzt ꝛc. Denn nicht mit ihrem Schwerde erwarben sie das Land ꝛc. Du bist derselbe noch, mein König, Gott! ach, verordne Hülfe für Jakob.“ (Ps. 44, 1 — 5) d. h. Nachdem wir überkommen, daß der Sieg Israels über die Völker in verflossener Zeit ihnen nicht auf natürlichem Wege ward, denn nicht mit ihrem Schwerde erwarben sie das Land und nicht ihr Arm half ihnen, wir aber diese Ueberlieferung von unsern Vätern erhalten haben und sie nicht zu bezweifeln ist, da wir nicht argwöhnen können, daß sie Lüge auf uns vererbten, Du also die Ursache ihres Heils warst: so verordne auch jetzt Hülfe für Jakob, da Du Gott! mein König bist, und die Macht dazu besitzest.

Aus diesem Allen geht hervor, daß eine vom Vater zum Sohne fortlaufende Tradition Glauben verdient. Und weil ohne sie ein göttliches Gesetz nicht bestehen kann, macht die heilige Schrift es zur Pflicht, daran zu glauben, wie es heißt: „Frag' deinen Vater, und berichten wird er dir, dir werden deine Alten sagen,“ (5 B. M. 32, 7.) verhängt die Todesstrafe über den, der sich gegen die Tradition auflehnt, „nicht abweichen darfst du von dem Worte, daß sie dir verkünden, weder zur Rechten noch zur Linken. Der Mann aber, welcher handeln würde aus Frevelmuth, daß er nicht gehorchte ꝛc., sterben soll derselbe Mann!“ (5 B. M. 17, 11 u. f.) ermahnt, die Eltern zu ehren, und befiehlt, einen abtrünnigen und widerspenstigen Sohn zu bestrafen, weil, was vom Vater überliefert wurde, einer Sinneserfahrung gleich zu erachten ist, die man glaubt, obschon sich der Verstand dagegen sträubt.

Glaube findet demnach statt bei Dingen, die zur Zeit nicht von den Sinnen erfaßt werden, und sich nicht durch den Ver-

stand erweisen lassen, die aber durch die Tradition auf uns gekommen.

Kap. XX.

Je vorzüglicher irgend Jemand, von dem Etwas mit den Sinnen wahrgenommen wird, an Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit vor allen Andern ist, und je weniger Widerspruch sich also gegen ihn erwarten läßt, oder jemehr Männer, von denen Etwas wahrgenommen wird, allen Andern an Fassungskraft oder Anzahl überlegen sind, um so willigern und innigern, ja den stärksten Glauben werden sie für ihre Wahrnehmung finden. Darum gab auch Gott Sein Gesetz durch Moses unter der größten Oeffentlichkeit, und einer über 60 Myriaden starken Menge, (denn nach der Ansicht der Cabbalisten enthält diese Anzahl alle nur mögliche Physiognomien, so daß, wenn es auch eine größere Anzahl giebt, die Oeffentlichkeit doch nicht größer seyn kann). Nach der Ansicht der Rabbinen ging die Oeffentlichkeit über die ganze Welt. Auf den Vers: „Der Ewige von Sinai kommend, ging ihnen auf von Seir, erglänzte vom Gebirge Pharan" (5 B. M. 33, 2) bemerken sie nehmlich: „Was wollte Er in Seir? Was wollte Er in Pharan? Es erhellt aber daraus, daß Gott Sein Gesetz der ganzen Welt (allen Völkern) anbot, kein Volk aber es annahm, bis die Israeliten kamen und es annahmen." (Aboda Zara 2 b) Der Sinn dieser Stelle ist: da es doch 70 Völkerschaften gab, und im Pentateuch nur Seir und Pharan erwähnt werden, so kann hierunter unmöglich das Gebirge Seir und die Wüste Pharan verstanden werden, sondern es soll eine Anspielung auf die ganze Welt seyn d. h. weil Gott voraussah, daß künftig Gesetzgeber auftreten würden für Seir, welches das Volk Edom meint, und dessen Anhänger, und für Pharan, welches das Volk Ismael meint, und dessen Anhänger, als welche Völkerschaften die ganze Welt umfassen und von Abraham, dem Ersten der Gläubigen, abstammen, deßhalb verkündigte Er ihnen die Gesetzgebung für Israel, um zu zeigen, daß ein göttliches Gesetz bei seiner Offenbarung die größte Oeffentlichkeit haben muß, und daß jedes ohne solche Oeffentlichkeit geoffenbarte Gesetz nicht göttlich ist. Ein Auftrag

nehmlich, der einem Propheten allein von Gott ertheilt wird, kann den Zeitgenossen selbst, um wie viel mehr den Nachkommen, verdächtig und zweifelhaft seyn. Haben doch die Israeliten, wie oben gezeigt worden (Kap. XVIII.), an die Prophetengabe Mosis selbst nicht fest geglaubt, bis sie am Tage der Offenbarung die Stimme mit ihm reden hörten! Aus demselben Grunde auch wurde weder Abraham, noch Isaak, noch Jacob das ganze Gesetz ertheilt, daß es Einer von ihnen hätte seinen Kindern und seiner Familie nach ihm vermachen können, daß sie Gottes Weg beobachteten. Denn hat sich die Tradition von ihnen gleich von den Vätern auf die Kinder übertragen, so konnte doch, da die Empfänger allein da standen, mancher Zweifel und Verdacht in den Herzen der spätern Anhänger derselben auftauchen. Dieses mußte dagegen bei einem Auftrage wegfallen, welcher von so unzähligen Menschen, worunter Weise und Verständige, von der größten Mannigfaltigkeit der Meinungen waren, mit dem Sinne begriffen wurde. Deßhalb wurde nun, wie gesagt, das Gesetz Moses unter so großer Oeffenlichkeit gegeben, damit nicht der geringste Zweifel, weder in den Herzen der Empfänger und ihrer Anhänger, noch ihrer Nachkommen bleibe, und die Tradition den höchsten Grad von Festigkeit und Wahrheit erhalte.

Wenn daher die Rabbinen sagen: „Dereinst bringt Gott eine Gesetzesrolle, legt sie in Seinen Schooß, und spricht: „Wer sich hiermit beschäftigt hat, der komme und empfange seinen Lohn!“ Dann versammeln sich sogleich alle heidnische Völkerschaften und drängen sich im Gewirre zu Ihm hinein, wie es heißt: „Alle Völker machen sich zusammen, und Nationen sammeln sich. Welche unter ihnen wird dieses (זאת) verkünden?“ (Jes. 43, 3) Dieses (זאת) aber heißt das Gesetz &c. &c. (Aboda Zara 2 a) so wollen sie damit zu verstehen geben, daß dereinst Gott alle heidnische Völkerschaften zur Rechenschaft ziehen wird, dafür, daß sie das göttliche Gesetz nicht ausgeübt. In diesem Sinne lassen sie Gott sagen: „Womit habt ihr euch beschäftigt?“ worauf die Völker erwiedern, „mit Dingen, die das allgemeine Beste befördern,“ wie in jener Agada weitläufig auseinander gesetzt wird. Darauf aber entgegnet ihnen Gott: „Alles, was ihr gethan, habt ihr nicht zur Beförderung des allgemeinen Besten, sondern selbstischer Zwecke halber gethan! Giebt

es unter euch einen, der dieses verkündet?" d. h. kann einer unter euch sagen, daß er das göttliche Gesetz ausgeübt? Worauf die Völker: „So wie die Israeliten wegen Beobachtung des ihnen überlieferten Gesetzes, so müssen auch wir wegen Beobachtung des uns überlieferten belohnt werden." Der Herr aber versetzt ihnen: welche unter euch verkünden dieses, „sie lassen uns die ersten (Gebote) hören, welche für sie zeugen mögen, wodurch sie dann gerechtfertigt seyn sollen." D. h. sie mögen uns die Prinzipien ihres Gesetzes, das sie empfangen, und dem sie nachgelebt, angeben, auf welche Weise sie zu der Erkenntniß derselben gekommen? ob öffentlich durch die Sinne, wie die Prinzipien des Mosaischen Gesetzes erkannt worden? sie mögen Zeugniß ablegen und dann gerechtfertigt seyn, die Anhänger „sollen es hören und die Wahrheit gestehen," so wie die Anhänger des Mosaischen Gesetzes, dessen Prinzipien von sechzig Myriaden Gesetzes-Empfängern öffentlich eingesehen wurden, Zeugniß ablegen. Deßhalb schließt der Vers: „ihr seid Meine Zeugen, spricht der Ewige" d. h. alle Israeliten zeugen für die Offenbarung, sie hörten die Stimme des Ewigen Gottes, welche ihnen die zehn Gebote verkündete „und Mein Diener, den Ich auserwählt;" das letztere bezieht sich auf Moses, welcher Gottes Diener heißt; und ihr alle seyd Zeugen, daß das Gesetz ist vom Ewigen, vom Himmel!

Dieses ist eine treffende Erklärung jener Verse, in dem Sinne, in dem die Rabbinen sie aufgefaßt, daß sie über den Lohn des Gesetzes im Allgemeinen sprechen, und diese Erklärung sagt der Wahrheit zu. Denn da die Prinzipien des Gesetzes sich in so großer Oeffentlichkeit offenbarten, so kann unmöglich ein Zweifel über dessen Wahrheit obwalten.

So verdient also die Lehre Mosis den stärksten Glauben, und das um so mehr, da ihre Prinzipien sich auf eine so unzweifelhafte Weise bewähren, wie schon im Kap. XVII und XVIII dieses Abschnitts nachgewiesen worden.

Kap. XXI.

Der Glaube an Gott und Seine Lehre bringt den Menschen zur ewigen Glückseligkeit und zur Vereinigung der Seele mit dem Geistigen. Es hat sich aber dieses nach der empfangenen Ueberlieferung durch den Versuch bewährt. Noch nie ward ein Phi-

losoph oder irgend ein Forscher gefunden, der den Grad der Prophetengabe erreicht hätte d. h. die Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Verstande, wie wir bei Bekennern des Gesetzes finden, daß sich ihr Verstand mit Gott so eng verbunden, daß sie durch diese Vereinigung die Natur der Dinge nach Wohlgefallen verändern und sehr viele übernatürliche Zeichen und Wunder hervorbrigen konnten. Denn wir finden Propheten, die Etwas nur zu sprechen brauchten, daß Gott sogleich nach ihrem Ausspruch es erfüllte. So finden wir, daß Elias das Feuer, seiner Natur zuwider, hat herunter kommen lassen, wie er sprach: „Wenn ich denn ein Mann Gottes bin, so fahre Feuer herab vom Himmel" rc (2. B. K. 1, 10); so geschah auch. So spaltete er des Jordan's Wasser; so heilte Elischa den Aussatz Naaman's, erweckte einen Todten bei seinem eignen Leben und einen sogar nach seinem Tode; u. dgl. finden wir noch Vieles von ihm und den übrigen Propheten. Auch ist es allen Gläubigen bekannt, daß die Frommen, wiewohl keine Propheten, durch ihr Gebet die Natur verändern, oder daß sie sich ihnen zu Liebe ändert. So wurden Chanania, Mischael und Azarias in das Feuer geworfen, ohne sich zu versehren, so haben R. Chanina ben Dosa und R. Pinehas ben Jair durch Veränderung der Natur und des Ganges der Welt Wunder gethan. — Dies ist ein Beweis, daß wer an Gott und Seine Lehre glaubt, über die Natur erhaben, und nicht allein nicht ihr, sondern sie vielmehr ihm unterthan ist, indem er sie nach Wohlgefallen verändern kann.

So ist eben dies aber auch ein Prüfstein und Erkennungsmittel für die Göttlichkeit der Lehre, da Gott Sich so als Schirm und Schutz und Schild derer zeigt, die auf Ihn vertrauen, und Seinen Bund und Seine Gebote beobachten. Das auch will David sagen: „Das Wort des Herrn ist wohl geläutert, ein Schild ist's Allen, die auf Ihn vertrauen" (Ps. 18, 31) d. h. ein Beweis, daß die göttliche Lehre geläutert ist und rein von allen Schlacken, Mängeln und Verdächtigkeiten, ist, daß der Allerhabene ein Schild ist denen, die auf Ihn vertrauen, den Willen thut derer, die Ihn fürchten, ihr Gebet erhört, erfüllet Seiner Diener Wort und Seiner Boten Vorhaben ausführt.

So ist auch die Vereinigung der Seele mit den geistigen Wesen nach dem Tode aus der Vereinigung während des Lebens

abzunehmen. Darauf deutet Moses hin, wenn er spricht: „Ihr aber, die ihr vereinigt seyd dem Ewigen, eurem Gotte, lebet alle heute," (5 B. M. 4, 4.) d. h. glaubt gleich der Philosoph nur an eine Vereinigung einzelner, vollkommner Menschen mit den geistigen Wesen, aber nicht an die einer ganzen Gemeinde, so seyd ihr doch alle mit Gott vereinigt; glaubt gleich der Philosoph, dies würde nur nach dem Tode im geistigen Leben stattfinden, so empfindet doch ihr diese Vereinigung heute in diesem eurem körperlichen Leben, um wie viel mehr werdet ihr derselben nach dem Tode theilhaftig werden! Einen Beweis für diese im irdischen Leben schon eintretende Vereinigung bringt er von der Erhörung des Gebets — daß Gott nehmlich die zu Ihm Betenden erhört und ihnen zu Liebe die Natur und den Lauf der Dinge ändert — indem er bald darauf sagt: „Denn welche Nation ist so groß, daß sie Götter hätte, die zu ihr sich nahen, wie der Ewige, unser Gott, so oft wir zu Ihm rufen?" (ibid. V. 7.) Alles dieses beweist, daß wer an Gott und Seine Lehre glaubt, der Seele einen so hohen Grad von Vollkommenheit und Vereinigung mit höhern Wesen giebt, daß die Natur sich ihm beugt, um seinen Willen zu erfüllen; denn dadurch, daß sich seine Seele durch den Glauben auf eine über alle natürliche Dinge erhabene Stufe erhebt, kann er dieselben beherrschen. Darum gereichte Abraham sein Glaube zum Lobe, wie es heißt: „Und er glaubte dem Ewigen; das rechnete Er ihm zur Tugend." (1 B. M. 15, 6.) Moses und Aaron wurden für ihren Unglauben gestraft: „Weil ihr Mir nicht geglaubt habt, Mich zu heiligen, ꝛc. darum sollt ihr nicht bringen ꝛc." (4 B. M. 20, 12.) Im Buche der Chronik heißt es: „glaubt an Seine Propheten, und ihr werdet glücklich seyn!" (II. 20, 20.) welches beweist, daß der Glaube die Ursache des Glückes ist, so wie er auch die Ursache des ewigen Lebens ist, nach Chabakuk's Spruch: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben!" (2, 4.) worunter er nicht das körperliche Leben meinen kann, da der Gerechte hierin keinen Vorzug vor dem Bösen hat, sondern vielmehr das ewige Leben, das Seelenleben, das die Gerechten führen, und für dessen Erlangung sie Gott vertrauen, wie es heißt: „Im Tode noch vertrauet der Gerechte;" (Sprüchw. 14, 32) er ist nehmlich versichert, daß er jenes Gut nach dem Tode erhält, indeß des Bösen Hoffnung mit dem Tode vergeht, wie es heißt: „Mit

des frevelhaften Menschen Tode geht die Hoffnung auch zu Grunde" rc. (ibid. 11, 7.) Denn die Bösen erlangen jenes Leben nach dem Tode nicht, und auch in diesem erlangen sie keine Vereinigung, weßhalb sie auch immer den Todten gleich geachtet sind, nach der Rabbinen Ausspruch: „Die Frommen werden in ihrem Tode noch lebendig, und die Bösen in ihrem Leben schon todt genannt." (Berachoth 18 a. u. b.) Deßhalb finden wir, daß Wunder nur von Männern des Glaubens, nicht aber von Forschern und Kennern der Wissenschaften verrichtet werden, um zu zeigen, daß der Glaube über das Forschen in den Wissenschaften und natürlichen Dingen erhaben ist, und dadurch die wahre Vereinigung im Leben und nach dem Tode erlangt wird, wie oben nachgewiesen.

Kap. XXII.

Nicht der Glaube an jede Sache führt zur Glückseligkeit, denn gewiß thut dieses nicht der Glaube an unmögliche Dinge. Es kann aber Niemand hieran zweifeln, daß der Glaube, welcher den Menschen beglücken kann, auf Wirkliches, d. h. auf Wahrheit allein gegründet seyn müsse, aber nicht darin bestehe, daß man nicht existirende Dinge für wirklich hält, Wirklichem aber die Existenz abspricht.

Es dringt sich uns aber nun die Frage auf, woran erkennen wir, ob eine Sache, welche wir glauben sollen, an sich wahr sey, so, daß wir innig daran glauben müssen, oder nicht wahr sey, und keinen Glauben verdiene? Wollten wir dieses dem Ermessen unseres Verstandes anheimstellen, so stünde durch Forschen erlangte Kenntniß über dem Glauben, was aber unserer Voraussetzung zuwider ist. Es verdient demnach die Lösung dieser Frage die größte Aufmerksamkeit.

Wir behaupten nun, daß es zweierlei Unmöglichkeiten giebt, solche Dinge nehmlich, die möglich zu machen, selbst der Allmacht nicht zugedacht werden kann, wie Gott nicht machen kann, daß ein Theil dem Ganzen gleich sey, daß die Diagonale eines Vierecks gleich einer Seite desselben sey, daß ein Dreieck mehr als zwei rechte Winkel habe, daß von einem Subjekte zu gleicher Zeit zwei entgegengesetzte Prädikate möglich seyen, oder daß ein und dieselbe Sache in derselben Beziehung zugleich bejaht und verneint

werden könne, und andere unmögliche Dinge, deren Wirklichkeit weder die Tradition annehmen, noch von den Sinnen als wahrgenommen bezeugt werden kann, weil sie dem Verstande nicht denkbar ist. Aus diesem Grunde kann auch kein Glaube an dergleichen Dinge stattfinden, sowie keine Tradition annehmen kann, Gott könne ein Ihm in jeder Beziehung ähnliches Wesen schaffen, denn nothwendig ist der Eine Schöpfer, das Andere Geschöpf, folglich nicht in jeder Beziehung Ihm ähnlich.

Unmögliche Dinge einer andern Art sind solche, die möglich zu machen, der Allmacht zugeschrieben werden kann, die aber nur der Natur unmöglich sind.

Sind auch dergleichen Dinge der Natur unmöglich, so sind sie es doch nicht dem Schöpfer, wie Erweckung der Todten, und daß Jemand vierzig Tage und vierzig Nächte ohne Speise und Trank bleibt und ähnliche Wunder, die der Natur unmöglich sind. Bei dieser zweiten Art von Unmöglichkeiten kann Glaube stattfinden, da für den Verstand ihre Wirklichkeit denkbar ist.

Wir können also annehmen, bei Allem, was dem Verstande denkbar, obschon es der Natur unmöglich ist, kann Glaube stattfinden, daß es entweder gewesen, oder gegenwärtig ist, oder seyn wird, und es ist um somehr glaubwürdig, wenn der Versuch dafür zeugt, obschon der Verstand dessen Wirklichkeit läugnen möchte, weil er die Ursache nicht kennt. Wie die Kraft des Magnets Eisen an sich zu ziehen, deren Grund sich der Verstand nicht anzugeben vermag, und die er von vornherein in Abrede stellen würde, welche jedoch, nachdem der Versuch dafür zeugt, und sie dem Verstande denkbar ist, wenn er auch ihren Grund nicht kennt, unstreitig als wahr anerkannt wird: so kann auch bei Wundern, für welche die Sinneswahrnehmung gezeugt, wie die Erweckung eines Todten durch Elischa bei seinem Leben und eines andern nach seinem Tode, daß ein Weibgeborner vierzig Tage und vierzig Nächte ohne Speise und Trank bleiben konnte, wie Moses und Elias, das Herabfahren des Feuers vom Himmel, daß die Schechinah auf Israel ruhe, und bei ähnlichen Wundern, für welche die Sinneswahrnehmung gezeugt, daß sie einst stattfanden, und deren Wirklichkeit dem Verstande denkbar ist, obschon er sie sich nicht beweisen kann, Glaube

stattfinden, und dem Unendlichen die Macht zugeschrieben werden, sie möglich zu machen.

Kap. XXIII.

Der Wahrheiten, die jeder Bekenner der Mosaischen Religion glauben soll, und die, wenn auch nicht als Folgesätze, dennoch zu den bereits festgesetzten drei Grundsätzen gehören, sind sechs.

1.) Die Schöpfung der Welt aus dem Nichts. Diese ergiebt sich von selbst als eine jedem göttlichen Gesetz überhaupt, und dem Mosaischen in's Besondere zukommende Wahrheit, und ob sie gleich weder Grund- noch Folgesatz für dasselbe ist, — denn wie im 12. Kap. dieses Abschnitts gezeigt worden, ist ein göttliches Gesetz überhaupt, und das Mosaische Gesetz in's Besondere, wohl ohne die Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts denkbar — so ist sie doch ein sich aus dem ersten Grundsatz vom Daseyn Gottes ziehender Zweig. Denn wir haben schon erklärt, daß Gott von allen Mängeln frei ist. Es wäre aber ein Mangel in Ihm, wenn Er nicht Etwas aus Nichts zu schaffen vermocht hätte. Denn es läßt sich nicht behaupten, daß es nicht zur Allmacht gehöre, Etwas aus Nichts, sondern nur Etwas aus Etwas zu schaffen; denn da Ersteres dem Verstande denkbar ist, so kann es geglaubt und der Allmacht des Unendlichen zugeschrieben werden. Gestehen ja selbst diejenigen, die an eine Urwelt glauben, ein, daß Gott, wenn auch rein geistiger Natur, doch die Ursache von Allem ist, und daß die Materie von Ihm, vermittelst des absoluten Geistes, dessen Urheber Er ist, bewirkt worden. Wie könnte aber der absolute Geist Ursache für das Daseyn der Materie seyn, so nicht Etwas aus dem Nichts möglich wäre? Spricht wohl Etwas deutlicher für die Schöpfung aus dem Nichts? Wollte man aber einwenden, es sey nicht denkbar, daß Gott gerade zu irgend einer Zeit schaffe oder wirke, und darum müsse man eine Urwelt annehmen, so entgegnen wir, daß dieser Einwand nur Einen, der aus Nothwendigkeit wirkt, nicht aber einen Schöpfer mit freiem Willen, treffen kann. Denn in dem Wesen des freien Willens liegt es, gerade zu irgend einer Zeit zu wirken, wie Maimonides nachgewiesen. (More Nebu. II, 18.) Da nun Gott, als die vorzüglichste unter allen wirkenden Ursachen, mit freiem Willen und nicht nothwendig wirkt, (ibid.

K. 3.) so folgt daraus, daß Gott die Welt gerade zu irgend einer Zeit wird geschaffen haben, eine Ansicht, die dem Wesen des freien Willens angemessen ist!

2.) Daß die Prophetengabe Mosis eine höhre Stufe, als die aller übrigen Propheten, die da gewesen sind und seyn werden, einnimmt. Ist auch diese Wahrheit weder für das göttliche Gesetz überhaupt, noch für das Mosaische in's Besondere nothwendig, so muß doch, da es im Pantateuch ausdrücklich heißt: „Es steht aber kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses" (5 B. M. 34, 10.) (eigentlich: „es stand keiner auf und wird keiner aufstehen), was die Erhabenheit des durch ihn gegebenen Gesetzes bezeugen soll, (S. Abschn. III. K. 20) jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes daran glauben, und es ist eine sich aus dem Grundsatze der Offenbarung ziehende Wahrheit.

3.) Daß das Mosaische Gesetz weder dem Buchstaben, noch dem Geiste nach verändert, und durch keinen Propheten, mit irgend einem andern Gesetze vertauscht werden kann. Ist auch diese Wahrheit weder für das göttliche Gesetz überhaupt noch für das Mosaische in's Besondere, nothwendig, wie bemerkt, (S. oben K. 5,) so ist sie doch ein Zweig des Folgesatzes von dem Berufe des Gesandten, und muß deßhalb von jedem Bekenner des Mosaischen Gesetzes geglaubt werden, nach der Ansicht, die im dritten Abschnitte (K. 19 u. 20.) aufgestellt werden wird.

4.) Daß die menschliche Vollkommenheit durch Beobachtung irgend eines Gebotes des Mosaischen Gesetzes erlangt wird. Wäre dem nicht so, dann würde das Mosaische Gesetz den Menschen an der Erlangung der Vollkommenheit, die die Rabbinen mit dem „zukünftigen Leben" bezeichnen, hindern. Denn da die Menschen schon durch das Noachidische Gesetz des künftigen Lebens bis zu einem gewissen Grade theilhaftig werden konnten, nach dem Ausspruche der Rabbinen: „Die Frommen unter den Heiden — d. h. wer die sieben Noachidischen Gebote beobachtet — haben Antheil an dem Jenseits," so würde das Mosaische Gesetz, wenn die Bekenner desselben sämmtliche darin vorkommende Gebote beobachten müßten, um einen Antheil am Jenseits zu erwerben, den Menschen mehr an Erreichung seiner Vollkommenheit hindern, als dazu fördern. Dieses wäre aber seiner Tendenz geradezu entgegen, indem die Rabbinen sagen: „Gott wollte Israel beglücken, darum gab Er ihm viele Lehren und Gebote."

(Maccoth 23 b) Diese Wahrheit muß demnach als eine besondere Wurzel für das Mosaische Gesetz angenommen werden, wie im 29. Kap. des 3ten Abschnitts wird erörtert werden.

5.) Erweckung der Todten. Einige unserer Gelehrten sind der Meinung, daß nur die echt Frommen auferstehen werden. Da nun nicht allen Menschen solcher Lohn zu Theil werden kann — sie können ja nicht alle wahrhaft fromm seyn! — so ist, wer diese Wahrheit läugnet, demjenigen gleich zu achten, der eines von den großen Wundern läugnet, die den Frommen geschahen, und der Allmacht zugeschrieben werden können. Demzufolge wäre diese Wahrheit ein aus dem ersten Grundsatz sich ziehender Zweig.

Wenn aber, nach der Ansicht anderer Gelehrten, alle Menschen auferstehen, so ist, wer diese Wahrheit läugnet, anzusehen, als ob er einen Theil der Belohnung und Bestrafung läugne, der für alle Menschen oder für die ganze Nation bestimmt ist. Demzufolge wäre diese Wahrheit ein aus dem dritten Grundsatz sich ziehender Zweig. In keinem Falle aber ist sie Grund- oder Folgesatz für das göttliche Gesetz überhaupt und für das Mosaische in's Besondere, weil beide ohne sie denkbar sind. Glaubt Jemand nur an Belohnung und Bestrafung im Allgemeinen, sey es für den Körper und hienieden, oder für den Geist und jenseits, läugnet aber jene Wahrheit, so läugnet er weder einen Grund- noch einen Folgesatz des Mosaischen Gesetzes. Sie ist jedoch eine von der Nation angenommene Wahrheit, die jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes zu glauben hat, wie im vierten Abschnitt (K. 29, 30 u, 31) erörtert werden wird.

So ist auch 6.) der Messiasglaube ein aus dem dritten Grundsatz von der Belohnung und Bestrafung sich ziehender Zweig, und eine von der Nation angenommene Wahrheit, an die jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes zu glauben hat, wie im vierten Abschnitte gezeigt werden soll. Aber auch sie ist weder Grund- noch Folgesatz des Mosaischen Gesetzes, weil es ohne sie denkbar ist.

Wir haben hier solche Wahrheiten, die von einzelnen Geboten abhängen, wie Buße, Gebet u. dgl., das man nehmlich glauben müsse, Gott erhöre das Gebet der zu Ihm Flehenden, nehme die Buße der Reuigen an, und ähnliche Wahrheiten, die von einzelnen Geboten abhangen, nicht aufgenommen, weil kein Gebot hierin einen Vorzug vor dem andern verdient.

Auch rechneten wir hier nicht: daß die Schechina auf Israel ruhe, daß Feuer vom Himmel herabfuhr auf das Opfer auf dem Altare, daß der Priester durch die Urim und Thummim Antwort erhielt u. dgl., weil diese unter den in der heiligen Schrift vorkommenden Wundern schon mitbegriffen sind, und nicht mehr gerechnet zu werden verdienen, als die übrigen Wunder, wie: die Spaltung des rothen Meeres, oder daß die Erde sich aufthat und Korah und seine Rotte verschlang, daß sie lebendig in die Gruft fuhren, und — um die Größe des Wunders zu zeigen — daß die Erde ihren Mund über sie wieder schloß, wie es heißt: „so bedeckte sie die Erde"; (4. B. M. 17, 33.) nicht wie eine Erdspaltung durch ein Erdbeben, die immer offen bleibt. Denn alles Derartige ist schon in dem Glauben an die Lehre und die darin erzählten Wunder einbegriffen.

Wir wollten nur die sechs erwähnten Wahrheiten hier aufzählen, weil sie von der Nation angenommen sind und besonders zur steten Beobachtung des Gesetzes und seiner Wurzeln dienen, auch die allzeitige Beobachtung des Gesetzes von ihnen abhängt, obschon sie keine Wurzeln desselben sind, denn wie bemerkt, ist auch ohne sie sein Daseyn denkbar. Wer aber dieselben läugnet, wird Ketzer genannt, obschon er nicht zu jenen gehört, die das Gesetz läugnen und keinen Antheil an dem Jenseits haben.

Kap. XXIV.

Wir müssen hier auf einen Zweifel aufmerksam machen, der sich bei dem Glauben an irgend eine Religion leicht aufwerfen kann, und darin besteht, ob ein Religionsbekenner als solcher die Befugniß habe, oder vielleicht gar verpflichtet sey, über die Grundsätze seiner Religion und seines Glaubens nachzuforschen, ob sie wahr seyen und mit den von uns aufgestellten Grundsätzen einer göttlichen Religion übereinstimmen, oder nicht; und hat er diese Befugniß, ob es ihm frei stehe, diejenige Religion, die ihm wahrer als jede andere scheint, anzunehmen, oder nicht.

Es läßt sich aber Vieles dafür und dagegen sagen. Nehmen wir an, jeder Religionsbekenner sey verpflichtet, über die Grundsätze seiner Religion nachzuforschen, oder habe die Befugniß, dieselben gegen die Grundsätze einer andern Religion zu prüfen, so kann nothwendig Niemand fest an seine Religion

glauben, verdient demnach keinen Lohn für seinen Glauben, da er nicht fest in demselben ist und sich Zweifel erlaubt; heißt ja, wie wir Kap. 19 erklärt, Glauben nur, wenn die Seele das Gegentheil gar nicht fassen kann; sobald er aber forscht, zeigt er sich als einen Zweifler.

Geben wir auch zu, es stehe ihm frei, Forschungen anzustellen, er hat nun geforscht, die Grundsätze seiner Religion gegen die einer andern geprüft, in den der andern mehr Wahrheit gefunden, und er darf sogar seine Religion gegen die andere verwechseln, so wird nothwendig kein Religionsbekenner glücklich seyn und in seinem Glauben Heil finden können. Hat er nehmlich die Grundsätze seiner Religion gegen die einer andern geprüft, in den der andern mehr Wahrheit gefunden, und seine Religion gegen die andere verwechselt, so wird er doch in dem Glauben an diese andere Religion, die er angenommen, nicht fest seyn können, denn vielleicht wenn er weiter forscht, und sie gegen eine dritte prüft, wird er in den Grundsätzen dieser mehr Wahrheit finden, und nun jene gegen diese verwechseln müssen; auf dieselbe Weise die dritte gegen die vierte, die vierte gegen die fünfte und sofort in's Unendliche: es könnte demnach kein Religionsbekenner fest in seinem Glauben seyn, bis er über alle Religionen der Welt Untersuchungen angestellt, und eine vor allen gewählt hat. Selbst dann aber könnte es in einem der äußersten Winkel noch eine andere Religion geben, von der kein Ruf zu ihm gelangt, welche am Meisten der Wahrheit zusagen könnte. Aus diesem Grunde auch könnte kein Religionsbekenner in seinem Glauben Heil finden, da ihm ein fester Glaube unmöglich ist, bis er über alle Religionen Untersuchungen angestellt, was aber, wie oben bemerkt, nicht geschehen kann. Hieraus ließe sich also folgern, daß kein Religionsbekenner über die Grundsätze seiner Religion und seines Glaubens forschen dürfe, damit sein Glaube gar keinen Zweifel zulasse.

Dieses zugegeben, werden nothwendig entweder alle Religionen zur menschlichen Glückseligkeit führen, so daß in Beziehung auf Belohnung und Bestrafung keine vor der andern einen Vorzug hätte, da ja Niemand über die Grundsätze seiner Religion forschen, diese auch mit keiner andern verwechseln darf: — was sich aber nicht wohl begreifen läßt, daß Religionen, die sich ein-

ander so schroff gegenüber stehn, wie Wahrheit und Lüge, Bejahung und Verneinung, Einheit und Trinität, gleichmäßig zur Glückseligkeit führen sollten — oder es werden nicht alle, sondern nur Eine zur Glückseligkeit führen, — was die furchtbare Blasphemie zur Folge hätte, als ob Gott das Recht verdrehe, indem Er die Bekenner einer falschen, sich für göttlich ausgebenden Religion bestrafe, obschon dieselben nicht die Befugniß haben, davon zu weichen, sie mit einer andern zu verwechseln, oder überhaupt nur Zweifel daran zu hegen. — Fern ist Gott von Frevel, und der Allmächtige von Gewaltthat!

Dies nun ist der Zweifel, der sich bei allen göttlichen Religionen leicht aufwerfen kann, und dessen Lösung wir uns zur Aufgabe machen müssen.

Wären nun alle bekannte Religionen der Welt in solchem Widerspruche gegen einander, daß jede allen übrigen die Göttlichkeit abspräche, so wäre dieser Zweifel wirklich von großer Erheblichkeit und schwer zu beseitigen; da aber alle Religionen Eine als eine göttliche anerkennen, und gegen diese nur einzuwenden haben, daß sie bloß für eine gewisse Zeit bestimmt gewesen, die aber längst vorüber sey,, so dürfen wir schon die Behauptung aufstellen, daß jeder Religionsbekenner über die Grundsätze seiner Religion und seines Glaubens nachforschen müsse, und zwar: hinsichtlich solcher Religionen, die der göttlichen entgegen sind, ist es klar und unwiderleglich, daß kein Mensch sich verleiten lassen dürfe, Etwas zu glauben, was gegen die Religion, deren Göttlichkeit allgemein anerkannt ist, streitet, bis er über seine eigne, zweite oder dritte Religion und über deren Grundsätze Untersuchungen angestellt, wie wir sie Kap. 11. angegeben; hinsichtlich einer göttlichen Religion aber, muß deren Bekenner forschen, ob sie nur für eine gewisse Zeit gegeben sey, oder für die Ewigkeit, und wenn nicht für die Ewigkeit, worin eine Veränderung zuläßig sey. Aus diesem Grunde macht es auch Maimonides (More Neb. II. 40.) jedem Gesetzesbekenner zur Pflicht, über sein Gesetz Untersuchungen anzustellen, und zwar müssen diese nach seiner Ansicht von doppelter Art seyn: erstens in Beziehung auf das Gesetz selbst, insofern derselbe dessen Gebote und Verbote erwägt, ob sie bloß dazu bestimmt sind, Unrecht oder Gewaltthat abzuwenden, und Staatsangelegenheiten zu ordnen, in welchem Falle er leichtlich einsehen wird, daß es bloß ein

bürgerliches aber kein göttliches Gesetz sey; findet er aber, daß das Gesetz außerdem noch richtige Ansichten von Gott und Seinen Engeln giebt, die Menschen aufklären, und ihnen die ganze Schöpfung in dem wahren Gesichtspunkt zeigen will, so mag er dieses für einen Beweis von dessen Göttlichkeit halten; zweitens, in Beziehung auf den Gesetzgeber, insofern der Prophet oder der Gesandte, welcher sich rühmt, daß durch ihn von Gott ein Gesetz gegeben sey, geprüft wird, ob es sich in der That so verhalte, oder ob seine Reden bloße Compilationen seyen. — Geprüft kann er aber dadurch werden, indem man seine Vollkommenheit, seine Sitten und Handlungen in Erwägung zieht; am Meisten wird für ihn zeugen, wenn er sich sinnlicher Vergnügungen enthält und sie verschmäht, besonders dem Gefühlssinne nicht fröhnt, was uns, wie schon Aristoteles bemerkt, zur Schmach gereicht. So ungefähr spricht sich Maimonides hierüber aus. Er stellt aber deßhalb in Beziehung auf die Prüfung des Gesetzes selbst die Ford rung auf, daß es richtige Ansichten von Gott ertheilen müsse ꝛc um jene Religion auszuschließen, die der Gottheit Körperlichkeit und Trinität zuschreibt, und in Beziehung auf den Gesetzgeber, Prüfung seiner Sitten, auf jenen Mann anspielend, der sich bei den Arabern der Prophetengabe rühmte, und der, nach den Berichten der Araber, der Sinnlichkeit und der Wollust sehr ergeben war.

Es genügt aber diese Untersuchung nicht, wenn man ein Gesetz prüfen will, das von einem Weisen gegeben, der richtige Sätze, wie sie einem göttlichen Gesetze geziemen, zu Grunde gelegt, und der selbst von reinen Sitten ist: wie soll da erkannt werden, ob ein solches Gesetz wirklich göttlich, oder nur ein menschliches ist, das sich für ein göttliches ausgiebt?

Nach meiner Ansicht muß daher ein Gesetz, wie Maimonides richtig bemerkt, auf doppelte Weise, jedoch auf folgende Art geprüft werden.

Es muß nehmlich zuerst untersucht werden, ob die Grundsätze des fraglichen Gesetzes mit den früher angegebenen des göttlichen Gesetzes übereinstimmen, sodann müssen die daraus sich ziehenden Folgesätze, wie Kap. 15 gezeigt, geprüft werden; ergiebt sich nun das Gesetz als ein solches, das mit jenen Grund- und Folgesätzen übereinstimmt, oder wenigstens nicht dagegen streitet, das außerdem noch zum Zwecke hat, die Einwohner des

Staats von gegenseitigem Unrecht abzuhalten, ihnen richtige Begriffe beizubringen, fern von denjenigen, die den Weibern und dem Pöbel eigen sind, und sie auf die menschliche Vollkommenheit aufmerksam zu machen; so ist dies ein Beweis seiner Göttlichkeit. So bemerken die Rabbinen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (3. B. M. 19, 18) — R. Akiba sagt, dieser Vers ist ein wesentliches Moment für die Lehre. Ben Azai sagt: „Dies ist das Buch der Geschlechtsfolge Adams“ (1. B. M. 5. 1) — ist ein wesentliches Moment für die Lehre.“ (Saphro Kap. 14.) Sie geben dadurch zu erkennen, daß das göttliche Gesetz diese beiden Punkte umfassen müsse, Unrecht und Gewalttbat von den Staatsbewohnern fern zu halten, worauf durch das Gebot der Nächstenliebe hingedeutet wird, und die Menschen auf die menschliche Vollkommenheit aufmerksam zu machen, was sich in dem Verse „Dies ist das Buch der Geschlechtsfolge Adams“ ausspricht, in welchem es weiter heißt: „am Tage, da Gott den Menschen erschaffen, hatte Er in Aehnlichkeit Gottes ihn gemacht“ dem Menschen also eine Gottähnlichkeit zuerkannt wird, die er deßhalb weder an sich noch an seinem Nächsten geringschätzen darf, und für deren Erhaltung und Anschließung an höhere Wesen, an dem Orte ihres Ursprunges, er Sorge tragen muß. Diese Punkte nun muß ein göttliches Gesetz umfassen; noch aber kann es von einem oder mehren Weisen gegeben seyn, bis 2.) der Beweis füc den Beruf des Gesandten, durch den das Gesetz gegeben, geprüft wird. Hat er einen wesentlichen Beweis für seinen Beruf, wie Kap. 18 angegeben, so ist es ein göttliches, wo nicht ein falsches, das sich für ein göttliches ausgiebt, mag es übrigens alle Grund- und Folgesätze zugestehen, geschweige, wenn es gegen sie, oder auch nur gegen Einen derselben streitet.

Kap. XXV.

Wir müssen hier in Erwägung ziehen, ob es für alle Men-schen nothwendig nur e i n göttliches Gesetz oder auch mehre geben könne. Dem Anscheine nach dürften wir behaupten, daß es nothwendig nur e i n e s geben könne, sowohl von Seiten des Gebers als auch des Empfängers. Blicken wir auf den Geber, so muß, da Gott, als der Anordner, in jeder Beziehung einig ist, auch das von Ihm kommende Gesetz in jeder Hinsicht ein und dasselbe seyn,

da das Verhältniß des Herrn zu den verschiednen Menschen nicht verschieden seyn kann; blicken wir aber auf den Empfänger, so muß, da das Menschengeschlecht hinsichtlich seiner Menschlichkeit eines ist, auch das Gesetz, das ihm Anleitung zur Erreichung seiner menschlichen Vollkommenheit geben soll, eines seyn. Es scheint demnach, daß es nothwendig für alle Menschen nur ein göttliches Gesetz geben könne. Bei reiflicher Ueberlegung jedoch werden wir finden, daß, zugestanden, hinsichtlich des Gebers könne es nur ein göttliches Gesetz geben, dieses doch anders sey, hinsichtlich des Empfängers. Denn bekanntlich weichen die Temperamente der Menschen so sehr von einander ab, entweder weil schon die der Eltern verschieden waren, oder aus andern Ursachen, daß es unmöglich zwei Menschen gleichen Temperamentes oder gleicher Constitution geben kann, wie schon Avicenna (אבן סינא) in seinem Kanon (1 B. 1.) bemerkt. Ihre Verschiedenheit kann so groß werden, daß sie oft fast ganz entgegengesetzte Eigenschaften besitzen. So giebt es Leute, die in ihrer Grausamkeit so weit gehen, sogar ihren jüngsten Sohn umzubringen, und wieder andere so zartfühlend, daß sie Mitleid fühlen, wenn eine Maus oder Ameise getödtet wird. Die Menschen unterscheiden sich hierin auch je nach ihren verschiednen Wohnplätzen, denn die Klimate weichen sehr von einander ab durch den Einfluß der Luft, der Berge, des Wassers und dgl. So giebt es Länder, deren Früchte von Natur wild und hart sind, weil die Luft nicht rein und lauter ist, wieder andere, deren Früchte geschmacklos und ungesund sind, weil die Säfte, die sie an sich ziehen, nicht gut sind; Menschen, die dergleichen Früchte genießen, müssen nothwendig eine Mischung der Säfte bekommen, die den genossenen Speisen entspricht, Bewohner eines andern Landes dagegen, dessen Früchte anders sind, werden auch eine andere Mischung der Säfte haben, so wird es auch in gewissen Städten und Landstrichen scharfsinnigere und verständigere Leute geben, als in andern Ländern. Die Verschiedenheit der Uebereinkunfts-Weisen muß sich also zwischen zwei solchen Ländern eben so verhalten, wie die Verschiedenheit der Mischungen ihrer Bewohner, so daß jedes Land sein eignes, von dem des andern gleichzeitig verschiednes, Gesetz haben muß. Da jedoch dieser Unterschied nur von Seiten des Empfängers, nicht aber des Gebers nothwendig ist, so wird er auch eigentlich nur in Dingen,

die von dem Empfänger abhangen, stattfinden. Dieses wird sich in den einzelnen Verfügungen und Uebereinkünften zwischen den Menschen, nach der Verschiedenheit der Länder, in den Ansichten vom Anständigen und Unanständigen zeigen, indem die Einen das für anständig, was die Andern für unanständig halten. In den allgemeinen Grundsätzen aber und in den sich daraus ziehenden Folgesätzen, welche allesammt von dem Geber abhangen, ist gar kein Unterschied denkbar. Wirklich stimmen das Noachidische und das Mosaische Gesetz, obschon in einzelnen Punkten verschieden, wie weiter (III. 13.) gezeigt wird, in den allgemeinen Sätzen, die den Geber betreffen, überein; beide bestanden gleichzeitig nebeneinander, denn selbst zu jener Zeit, als den Israeliten das Mosaische Gesetz zu Theil wurde, blieb das Noachidische in Kraft für alle übrige Völker. Sie wichen jedoch von einander ab, je nach der Verschiedenheit der Länder, z. B. Palästina's vom Auslande, und nach der Verschiedenheit ihrer Abstammung. Ohne Zweifel erreichten aber die Völker vermittelst des Noachidischen Gesetzes die menschliche Vollkommenheit, wenn auch nicht in dem Grade, in welchem Israel sie vermittelst seiner Lehre erreicht. So sagen die Rabbinen: „Die Frommen unter den Heiden haben Antheil an dem Jenseits.“ Dieses beweist für die Möglichkeit, daß zwei göttliche Gesetze gleichzeitig bei verschiednen Völkern bestehen können, und jedes seine Befolger zur menschlichen Glückseligkeit fördert, — wenn auch der Grad von Glückseligkeit, der vermittelst der zwei Gesetze erlangt wird, verschieden ist — ohne daß diese Verschiedenheit den Grund- und Folgesätzen anhaftet. Deßhalb wird die Prüfungsweise des Gesetzes selbst immer dieselbe seyn; die des Gesandten jedoch kann schon eine Veränderung zulassen, vorausgesetzt, daß der Beweis ein wesentlicher ist, sey er dann selbst für das eine Gesetz anders als für das andere. Ob jedoch das Gesetz an und für sich, obschon göttlich, sich für ein und dasselbe Volk in ein und demselben Lande verändern kann, darüber werden wir mit Gotteshilfe im 13 Kap. des 3. Abschnitts Untersuchungen anstellen.

Kap. XXVI.

Alles, was wir in diesem Abschnitte abgehandelt, ist kurz gefaßt Folgendes: Der Grundsätze für das göttliche Gesetz giebt

es drei, Daseyn Gottes, Offenbarung und Belohnung und Bestrafung, als ohne welche drei kein göttliches Gesetz denkbar ist. Aus diesen drei Grundsätzen ziehen sich Folgesätze, die sich zu jenen Grundsätzen verhalten, wie die Arten zu ihren Gattungen, indem zwar bei Aufhebung eines Folgesatzes deßhalb noch nicht der Grundsatz, bei Aufhebung des Grundsatzes aber wohl seine Folgesätze aufgehoben werden, wie gezeigt worden. Die unter dem Grundsatze vom Daseyn Gottes begriffenen Folgesätze, wie es der Verstand giebt und das Mosaische Gesetz erheischt, sind: Einheit Gottes, Unkörperlichkeit, Unabhängigkeit Gottes von der Zeit, und Seine Freiheit von allen Mängeln. Unter dem Grundsatz von der Offenbarung sind begriffen: Prophetengabe und Berufung des Gesandten. Unter dem Grundsatz von Belohnung und Bestrafung: Allwissenheit Gottes und Seine Waltung zu belohnen und zu bestrafen, sey es in dieser oder in jener Welt, sey es geistig oder körperlich.

Das Mosaische Gesetz braucht weiter keine Grund- und keine sich daraus ziehende Folgesätze außer diesen aufzustellen. Denn was die ausschließliche Anbetung Gottes betrifft, so haben wir gezeigt, daß sie ein Gebot ist, und daß kein Gebot als Grund- oder Folgesatz aufgenommen werden dürfe. Die Unabänderlichkeit des Gesetzes und die Prophetengabe Mosis sind in der Bewährung für den Beruf des Gesandten begriffen, wie im dritten Abschnitt Kap. 20 soll gezeigt werden. Der Messias und Auferstehung sind enthalten in dem Grundsatz von Belohnung und Bestrafung, wie es jedem Bekenner des Mosaischen Gesetzes zu glauben geziemt. So ist auch die Meinung meines Lehrers R. Chasdai Crascas, daß alle diese, sowie auch die Schöpfung aus dem Nichts zwar Wahrheiten sind, die jeder Bekenner des Mosaischen Gesetzes glauben müsse, keineswegs aber Grund- oder Folgesätze für dasselbe, weder allgemeine noch besondere. Ein besonderer Grundsatz aber für dasselbe ist: daß die Ausübung eines einzigen Gebots hinreichend ist, Vollkommenheit und einen gewissen Grad des Jenseits zu erlangen, wie im 23 Kap. dieses Abschnitts nachgewiesen worden.

Andere sognannte göttliche Religionen begreifen unter denselben Grundsätzen andere Folgesätze, bei deren Aufhebung ihre Lehre zusammenfällt. Die Nazarener z. B. begreifen unter dem Daseyn Gottes Trinität und Körperlichkeit, was, wie er-

klärt, den Folgesätzen, die sich aus dem Grundsatze vom Daseyn Gottes ziehen, widerspricht. So begreifen sie auch unter dem Grundsatz von Belohnung und Bestrafung, den Messias und die Auferstehung, ohne welche offenbar ihre Religion nicht denkbar ist.

Die Mahomedaner begreifen unter der Vergeltung Prädestination und Fatum, was auf Arabisch אלקצה und אלקדר heißt, da es doch offenbar ist, daß, wenn dies sich so verhielte, der freie Wille aufgehoben und folglich gar kein Grund zu Belohnung und Bestrafung wäre. Daß wir aber die Willensfreiheit, obschon sie für das göttliche Gesetz wesentlich ist, nicht unter dessen Grundsätze aufgenommen haben, geschah, weil sie nicht sowohl für dasselbe, insofern es göttlich ist, sondern insofern sie jeder menschlichen oder göttlichen Leitung oder Gesetzesordnung nothwendig vorhergehen muß, Grundsatz ist.

Demzufolge ist die Anzahl der Grund- und Folgesätze eilf, nehmlich: 1) Daseyn Gottes, 2) Einheit, 3) Unkörperlichkeit, 4) Unabhängigkeit Gottes von der Zeit, 5) Freiheit Gottes von Mängeln, 6) Prophetengabe, 7) Beruf des Gesandten, 8) Offenbarung, 9) Allwissenheit Gottes, 10) Vorsehung, 11) Belohnung und Bestrafung. Wollten wir die Allwissenheit und Vorsehung, wie Maimonides thut, für einen Grundsatz rechnen, so würden deren nur zehn seyn. Wollten wir die Willensfreiheit unter die Grundsätze für das göttliche Gesetz rechnen, weil sie ihm nothwendig vorangehen muß, wiewohl nicht insofern es göttlich ist, dann wäre die Anzahl der Grundsätze zwölf oder eilf. Wir haben aber den Endzweck überhaupt nicht für einen Grundsatz des göttlichen Gesetzes angerechnet, obwohl derselbe, wie die Willensfreiheit, jeder menschlichen oder göttlichen Gesetzesordnung vorangehen muß, weil der für die Ausübung des göttlichen Gesetzes bestimmte Lohn, der besondere Endzweck desselben ist, der schon unter den Grundsätzen aufgezählt worden.

Somit beschließen wir den ersten Abschnitt, worin wir erforschten die Grund- und Folgesätze, so wie überhaupt diejenigen Punkte, die den göttlichen Gesetzen im Allgemeinen zukommen. Dank dem Herrn, der bis hieher uns hat geholfen, so weit unsere Absicht ging, den Inhalt der Grundsätze und der sich daraus verzweigenden Folgesätze in diesem Werk zu erörtern.

Um aber dem Verlangen meiner rechtgläubigen und forschungsliebenden Freunde und Brüder nachzukommen, die mich ersuchten, ihnen die Ideen dieser Grundsätze und der sich daraus verzweigenden und sich ihnen anreihenden Folgesätze auf eine feste und der Forschung des Gesetzes näher kommende Weise auseinanderzusetzen, füge ich noch die drei folgenden Abschnitte hinzu. Deßhalb erklärte ich gleich Anfangs, daß ich sie abfassen würde. Von Gott allein aber, dem Gebenedeiten und über alles Lob und allen Preis Erhabenen, erwarte ich die Hilfe.

(Ende des ersten Abschnitts.)

Der zweite Abschnitt

erörtert den ersten Grundsatz vom Daseyn Gottes, und die sich daraus ziehenden Folgesätze, die jeder Religionsbekenner glauben muß. Wir haben bereits im ersten Abschnitte (Kap. 15 und 26) bemerkt, daß solcher Folgesätze es vier giebt, nehmlich: Einheit, Unkörperlichkeit, Unabhängigkeit Gottes von der Zeit und Freiheit Gottes von allen Mängeln. Zur gehörigen Erörterung dieser Folgesätze muß zuerst das Daseyn Gottes, als deren Grundsatz, und dann müssen sie selbst nach einander untersucht werden Hierzu müssen wir jedoch eine, jedem Leser dieses Buches wichtige, Bemerkung vorausschicken.

Vorbemerkung.

Der Leser muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Manches in diesem Buche an einer Stelle als Meinung eines Andern, aber nicht als Wahrheit, indeß an einer andern Stelle geradezu das Gegentheil als Wahrheit dasteht, oder daß Manches hier in diesem, dort in jenem Sinne ausgesprochen wird, ein Verfahren, dessen sich Maimonides an vielen Stellen seines Werkes Moreh bedient. So z. B. erklärt er im dritten Kap. des ersten Buches den Vers: „und Gestalt Gottes schaut er" (4. B. M. 12, 8.) durch „die Wahrheit Gottes begreift er"; indeß er im 37 Kap. den Vers „aber Mein Angesicht kann nicht gesehen werden" (2. B. M. 33, 23) dahin erklärt, daß das wahre Wesen Gottes, wie es ist, nicht begriffen werden kann, und im 54. Kap. und an vielen andern Stellen des ersten Buches bemerkt, daß das eigentliche Wesen Gottes außer von Ihm Selbst von Niemanden begriffen werden könne. Wer demnach irgend ein Buch seiner Kritik unterwerfen will, muß vor Allem die in dem Buche beobachtete Methode kennen, und alle über irgend einen Gegenstand zerstreut vorkommende Stellen zusammenfassen. Denn oftmals wird an einer Stelle etwas Vorausgesetztes verschwiegen, weil es entweder von selbst klar ist, oder weil es bereits anderswo erörtert worden, oder absichtlich, damit der Gegenstand ver-

deckt sey; der Leser aber meint, es sey ein Versehen des Verfassers, ist schnell mit einem Einwand zur Hand, und hält ihn vielleicht gar für einen oberflächlichen Schwätzer. Besonders ist dies oft der Fall in Gesprächen; es sagt nehmlich Jemand: Jedermann sollte seinen Schöpfer erkennen, weil jedes vernünftige Wesen Ihn erkennen sollte." Der Zuhörer sagt nun: „dieses ist ganz falsch; denn wer hat ihm gesagt, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, so lange aber der Untersatz nicht erwiesen, ist der Schluß nicht ausgemacht;" was auch wahr ist. Wer aber einige Kenntniß der Logik hat, weiß, daß man oft im Sprechen und Schreiben den Untersatz ausläßt; so sagt man — jeder Mensch hat Empfindung, weil jedes lebende Wesen Empfindung hat — mit Auslassung des Untersatzes, daß jeder Mensch ein lebendes Wesen ist, ohne welchen der Schluß nicht erwiesen wäre. Keineswegs aber darf man wegen solcher Auslassung Jemanden für einen oberflächlichen Schwätzer halten. Darum nun muß der verständige Leser ein Buch nicht nach dem ersten Anscheine beurtheilen, sondern vielmehr bedenken, daß der Verfasser nicht so oberflächlich seyn möchte, in der Tiefe seiner Betrachtungen zu übersehen, was dem Leser beim ersten Anblick auffallen könnte; lieber sollte man seinem eignen Verstande und der eignen Einsicht mißtrauen und in der Voraussetzung, der Verfasser könnte keinen so handgreiflichen Irrthum übersehen haben, den Irrthum sich selbst zuschreiben, und durch tieferes Eindringen in des Verfassers Gedanken, seine wahre Meinung ergründen. Denn dadurch, daß der Verfasser so vertraut ist mit diesen tiefen Betrachtungen, hält er Manches zu erklären für überflüssig, was dann dem Leser das Verstehen erschwert. Der Leser muß dieses ganz besonders beherzigen, damit er nicht in den Fall derer gerathe, die das Mosaische Gesetz widerlegen, indem sie behaupten, es erlaube die Entweihung Gottes, da es in demselben nach ihrer Erklärung heiße: וחללת (2. B. M. 19, 12.): „entweihen sollst du" (statt „entweihen würdest du"); oder es untersage, dem Feinde Gutes zu thun, indem sie (2. B. M. 23, 5.) lesen: „Siehest du den Esel deines Hassers erliegen unter seiner Last, so hüte dich, sie ihm herabzulassen, lasse sie ihm vielmehr" (statt umgekehrt: hüte dich, sie ihm zu lassen, lasse sie ihm vielmehr herab). In solchen groben Irrthum geriethen sie nur, weil sie es unterließen, den Gang der Sprache gehörig auf-

zufassen, oder zu berücksichtigen, was anderweitig zur Erklärung solcher Stellen vorkommt, wie: „Entweihet nicht Meinen heiligen Namen" (3. B. M. 22, 32.) u. dgl. Vieles.

Kap. I.

In Betreff des Daseyns, daß von jedem Dinge ausgesagt wird, sind die Philosophen uneinig, ob es etwas dem Dinge Accidentielles, oder Substantielles sey. In Betreff des Daseyns aber, das von Gott ausgesagt wird, läßt sich weder sagen, daß es accidentiell sey — denn Gott ist nicht empfänglich für Accidentien, wie weiter (Kap. 9) dargethan wird —; noch auch, daß es etwas Ihm Substantielles und zu Seinem Wesen Hinzugekommenes sey, sonst wäre die Substanz Gottes aus zwei Dingen zusammengesetzt, was, wie weiter (Kap. 5) gezeigt wird, falsch ist. Folglich ist das von Gott ausgesagte Daseyn nichts Anderes, als Sein Wesen. Da nun Sein Wesen uns durchaus unbekannt ist — wie Maimonides (Mor. Neb. I, 57.) bemerkt, daß dies die Bitte Mosis gewesen sey, als er sprach: „Laß mich doch Deine Herrlichkeit sehen!" (2. B. M. 33, 18.) worauf er die Antwort erhielt: „Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn Mich sieht nicht der Mensch und lebet;" (ibid. v. 20.) und wie es die Rabbinen in Siphri (Paras. Behaalothcha) erklären: „Nicht einmal die Engel, die doch leben;" (וחי als Substantiv genommen: Mich sieht nicht Mensch und L e b e n d i g e s,) d. h. Sein Wesen ist außer Ihm Keinem bekannt, folglich auch Sein Daseyn so durchaus verborgen, daß es selbst die Engel nicht kennen — so könnte man wohl füglich fragen: „Wie kann man Etwas als Grundlage des göttlichen Gesetzes annehmen, was von Keinem, außer G o t t s e l b s t, begriffen wird"?

Wir erwiedern darauf: Nicht insofern das Daseyn Gottes unbegreiflich ist, d. h. in Hinsicht auf Sein Wesen, wird es als Grundlage des göttlichen Gesetzes angenommen; sondern insofern es begreiflich ist, d. h. insofern alle Dinge von Ihm herkommen und Er ihre Ursache und ihr Urheber ist, denn in dieser Hinsicht können wir ganz wohl die Erhabenheit Gottes erforschen, insofern Er nehmlich der Schöpfer aller Dinge in ihrer höchsten Vollkommenheit und Schönheit ist. Nur in dieser Beziehung darf der Mensch darüber Betrachtungen anstellen, und Seine Erhabenheit zu er-

gründen suchen; unmöglich aber ist es ihm, von Seiten Seiner Wesenheit Betrachtungen anzustellen, da diese gar nicht innerhalb des Bereiches der Vernunft liegt.

Hierauf spielt auch David an in dem Psalm: „Lobe, meine Seele, den Herrn!" (104.) In der ersten Beziehung nehmlich spricht er: „Herr! mein Gott, erhaben bist Du sehr" d. h. von Seiten Deiner Wesenheit bist Du zu sehr erhaben, als daß der Mensch über Dich Betrachtungen anstellen könnte; dessen ungeachtet aber: „In Majestät und Schöne kleid'st Du Dich," d. h. von der Seite, wo man Betrachtungen über Dich anstellen kann, nehmlich von Seiten der sichtbaren Wirkungen, die von Dir ausgehen, denn sie zeigen Deine Majestät und Schöne an. Deßhalb reiht auch David daran eine Aufzählung der von Gott ausgegangenen Schöpfungen, die durch die an ihnen sichtbare Vollkommenheit von Seiner Erhabenheit und Vollkommenheit zeugen.

Die Vorzüglichkeit eines Meisters jedoch kann an seinem Werke von zwei Seiten erkannt werden; 1) insofern er ein ausgezeichnetes und kostbares Kunstwerk aus einem geschätzten und vorzüglichen Stoffe verfertigt, woraus Jedermann schließt, daß dieses geschätzte Werk von einem schätzbaren und vollkommenen Künstler seyn müsse; wie wenn Jemand schöne Geräthe von Gold und Edelsteinen sieht, ihm diese gewiß den hohen Standpunkt ihres Verfertigers anzeigen, oder 2) insofern er schöne Geräthe von ausgezeichnetem Gebilde aus geringschätzigem Stoffe verfertigt, wie z. B. wenn der Goldarbeiter schöne Geräthe von vorzüglichem Gebilde aus Eisen macht, dieses gewiß von der Kunstverständigkeit und Vollkommenheit des Goldarbeiters zeugt; da er nehmlich in Eisen, einen für erhobene Arbeit ganz ungeeigneten Stoff, zierliches mosaisches Bildwerk gearbeitet, um wie vielmehr, schließt man, wird er aus einem dazu geeigneten Stoffe ausgezeichnete Kunstwerke liefern können.

So sagt Aristoteles im 11ten Buche von den Thieren — wo er seine Vorgänger tadelt, daß sie nicht die Natur der kleinen aus Fäulniß entstehenden Thiere erforschen wollten, weil sie zu gering wären, sondern nur die aus der Vereinigung der zwei Geschlechter Gebornen —: es sey interessanter die Natur der kleinen aus Fäulniß entstehenden, als die der übrigen Thiere zu erforschen, nicht sowohl ihrer selbst wegen, da sie zu klein und aus zu geringschätzigem Stoffe, nehmlich aus Fäulniß, ent-

standen sind; sondern nur wegen der göttlichen Kraft, die ihnen innewohnt, da es gewiß von der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des Meisters zeugt, daß er die Lebenskraft in einen so geringschätzigen Stoff gelegt, daß aus Fäulniß ohne Begattung der Geschlechter Thiere entspringen, denen ähnlich, die aus solcher Vereinigung entstanden, was dem Werkmeister zum großen Ruhm gereichen muß.

So nun pries David den Herrn wegen der von Ihm ausgegangenen Geschöpfe auf doppelte Weise nach jenen beiden Beziehungen. In der ersten Beziehung sprach er: „Hüllst Dich in Licht, wie in Gewand", um anzudeuten, daß Er eine Welt absoluter Geister geschaffen, die die Schrift unter dem Namen Licht begreift, wie unter den metaphorischen Bedeutungen des Wortes אור (II. 29) gelehrt wird. Sodann spielt er auf die Sphärenwelt an: „Spannst Himmel aus wie Teppich." Dann zählt er die dauernden großen und furchtbaren Schöpfungen auf, die Jedermann's Auge sichtbar sind, wie Luft, Wasser, die Sichtbarwerdung des trocknen Landes, und die Schöpfungen auf der Erde; dann die augenfällige Ordnung, nach der Gott die ganze Natur so vollkommen eingerichtet, daß die Thiere dabei leben und bestehen können: „Sendest Quellen in die Thäler, zwischen Bergen fließen sie; tränken alles Wild des Feldes ꝛc."; (Ps. 104, 10.) spricht dann von der Ordnung in der monatlichen Erneurung des Mondes, von der Ordnung des Tag- und Nachtwechsels, als Ursache der Erhaltung der Erdschöpfung und aller ihrer lebendigen Wesen, jedes nach seiner Stufe. Dieses zeigt auf die Weisheit und Vollkommenheit des Schöpfers, „Der schuf den Mond zur Zeitbestimmung, die Sonne, die da kennet ihren Lauf," (ibid. v. 19.) da es die Ursache ist des Tages- und Nachtwechsels zur Erhaltung der Geschöpfe, zur Sichtbarwerdung der Erde, und zum Daseyn andrer erhabener Werke. Nachdem er so Gott in Beziehung auf die großen erhabenen Werke gepriesen, wendet er sich zu Seiner Lobpeisung in der andern Beziehung, nehmlich auf die kleinen aus Fäulniß entstehenden Geschöpfe; (ibid. V. 24 u. f.) „Wie groß sind Deine Werke Herr! die alle Du mit Weisheit schufst! ꝛc. Jenes Weltmeer, groß und weitumfassend, da Gewürme ohne Zahl, Thiere, kleine sammt den großen!" Hier gedenkt er der Geschöpfe des Meeres, und derer, die aus Fäulniß entstehen, ohne daß

sie die Kraft haben, ihr Geschlecht fortzupflanzen, wie aus dem Weiteren ersichtlich: (ibid. V. 29.) „Benimmst den Odem ihnen — sie verschwinden, zu ihrem Staube kehren sie zurück; Sendest Deinen Odem aus — geschaffen werden sie: Erneuerst die Gestalt der Erde!" Daß sie geschaffen werden, nachdem sie zu ihrem Staub zurückgekehrt, läßt sich aber nur auf Geschöpfe anwenden, die aus Fäulniß, nicht auf solche, die durch Begattung geboren werden. Den Eingang dazu macht er mit den Worten: „Wie groß sind Deine Werke Herr! die alle Du mit Weisheit schufst" ꝛc., um zu lehren, daß eben daraus die Vorzüglichkeit und Weisheit des Künstlers zu erkennen, wenn er einem so geringschätzigen Stoffe Vollkommenheit zuertheilt. So sagt er auch gleich darauf: (V. 31.) „Es währt die Ehre Gottes ewiglich, der Herr hat Wohlgefall'n an Seinen Werken," um zu zeigen, daß an solchen niedrigen aus Fäulniß entstehenden Geschöpfen Gott ganz wohl, als an Seinen Werken Wohlgefallen finde, insofern Seine Weisheit sich daraus zu erkennen giebt. Darauf spielen auch die Rabbinen in Pirke Schirah an, wenn sie sagen: „Was sprechen die Insekten? Antw. „Es währt die Ehre Gottes ewiglich! Der Herr hat Wohlgefall'n an Seinen Werken!" Sie wollen damit gleichsam zu verstehen geben, daß, obschon es der Erhabenheit und Vollkommenheit Gottes nicht zusagt, an so geringschätzigen Geschöpfen Wohlgefallen zu haben, so ließe sich doch, wenn auch nur figürlich, sagen, daß Er Wohlgefallen an denselben habe, insofern sie Seine Geschöpfe sind. Der Vers: „Es währet Gottes Ehre ewiglich" soll so viel heißen, als: „Seine Ehre bleibt ewig dieselbe, denn Er ist ewig, und obschon diese aus Fäulniß entstehenden Geschöpfe so geringschätzig und so vergänglich sind, daß sie weder generelle noch specielle Fortdauer haben, so läßt sich doch sagen, daß Er daran Wohlgefallen habe, insofern Seine Weisheit daraus erkannt wird, da sie auf die schon erklärte Weise Seine Werke sind.

So preist er Gott in diesem Psalm, hinsichtlich der doppelten Art Geschöpfe, die Er gemacht hat, aus denen die Vorzüglichkeit des Künstlers zu erkennen. In dieser Hinsicht auch begreifen wir das Daseyn Gottes, nehmlich insofern Er der Schöpfer aller Dinge ist, keineswegs aber von Seiten Seiner Wesenheit. Deßhalb auch fängt der Pentateuch mit der Kosmogonie

an, um das Daseyn Gottes, als des Schöpfers aller Dinge, zu lehren, wie im ersten Abschnitt (K. 11) gezeigt worden; und nur in dieser und keiner anderen Beziehung ist das Daseyn Gottes als Grundsatz für das göttliche Gesetz angenommen worden.

Kap. II.

Zwei Arten Thätigkeit giebt es: eine, die an sich selbst und unmittelbar nur eine Sache bewirken kann, wie die Feuershitze erwärmt, und des Schnees Frost kalt macht; diese Art heißt die natürliche Thätigkeit, d. h. die absichts- und willenlose; und eine andere, die entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen kann, dieses ist die mit Wahl und Willen begabte Thätigkeit, die zu einer Zeit gerade das Gegentheil von dem, was sie zu einer andern Zeit thut, thun kann.

Daß nun die Thätigkeit Gottes nach der ersten Art von Ihm ausgehe, ist offenbar absurd. Denn die natürliche Thätigkeit ist von der Wirkung unzertrennlich, wie die Sonne nicht ohne Licht, und das Feuer nicht ohne Wärme seyn kann, Gott aber ist etwas von der Wirkung Gesondertes. Ferner ist die natürliche Thätigkeit mangelhaft, denn sie bewirkt Nichts mit Bewußtseyn und Erkenntniß, sondern muß nothwendig wirken, wann sie etwas Empfängliches findet; denn das Feuer verbrennt, wann es etwas Brennbares findet. Was aber nothwendig wirkt, wann es etwas für seine Einwirkung Empfängliches findet, das ist offenbar mangelhaft, da es weder die Kraft hat, diese Wirkung zurückzuhalten, noch das Gegentheil zu thun. Gott aber darf auf keine Weise mangelhaft seyn! Woraus sich denn ergiebt, daß Seine Thätigkeit nicht von dieser Art ist.

Aber auch daß die Thätigkeit Gottes nach der zweiten Art von Ihm ausgehe, scheint mit Gott unvereinbar zu seyn. Denn das Wort Willen ist nur anwendbar, wenn der Handelnde zu einer Zeit Etwas will und thut, was er früher nicht gewollt, nicht aber auf Etwas, das beständig gleich bleibt. Der Willenbegabte muß sich also aus einem Nichtwollenden in einen Wollenden verändern, muß folglich von Etwas außer ihm Anregung und Veränderung erhalten; denn das absolut Eine kann nirgendwie wirken und zugleich durch sich selbst angeregt werden. Gott aber kann sich weder verändern, noch von Etwas außer

Ihm, noch auch von Sich selbst angeregt werden, sonst müßte Er aus zweierlei Kräften zusammengesetzt seyn, einer, mit der Er wirkt, und einer, von der Er angeregt wird, indeß doch bei Gott gar keine Zusammensetzung möglich ist, wie gezeigt werden soll, Er auch unmöglich wirkt und angeregt wird zugleich. Daraus ergiebt sich, daß Gottes Thätigkeit unmöglich mit dem Willen in Beziehung steht, da Er unveränderlich ist.

Ferner ist jeder, der Etwas will, mangelhaft in Rücksicht auf das Begehrte; Gott aber kann Nichts zu einer Zeit mangeln, was für Ihn nicht schon früher vorhanden gewesen wäre. Auch der Wählende wählt eines von zweien Dingen, weil ihm das Eine mehr ansteht als das Andere; ehe er wählt mangelt ihm folglich das, worauf seine Wahl fällt. Aus allem Dem ergiebt sich, daß die Thätigkeit Gottes weder mit Wahl, noch mit Willen seyn darf.

Da Er nun weder mit Wahl, noch mit Willen, noch durch natürliche Thätigkeit — die dem Ausflusse des Lichts aus der Sonne gleicht, wie bemerkt — handelt, wie läßt es sich da einsehen, in welchem Sinne Gott thätig genannt werden kann?

Ich habe irgendwo die Behauptung gefunden, daß Gott allerdings mit Wahl und Willen thätig sey, Wahl und Wille aber seyen bei Ihm nicht wie bei uns, etwas Entstandenes, sondern von jeher; daß Gott die Welt z. B. zu einer gewissen Zeit und nicht früher geschaffen habe, das sey durch Seinen Willen von jeher bestimmt gewesen. Auch finden wir Aeußerungen der Rabbinen, nach welchen ihre Ansicht der eben angeführten nahe kommt. So: „Gott machte mit der Natur gleich Anfangs einen Vertrag, daß das Meer sich spalten, daß das Feuer Chananiah, Mischael und Azariah nicht verbrennen sollte" ꝛc. (Bereschith Rabbah Paraschah 5.) was sie nur gesagt zu haben scheinen, um Gott nicht einen neu entstandenen Willen bei Eintretung des Wunders zuschreiben zu müssen. Sie meinen nehmlich damit, das Wunder sey zu seiner bestimmten Zeit eingetreten, nach einem Willen von jeher, der es auf diese Zeit hinaus vorausbeschlossen habe. Diese Ansicht ist aber weit entfernt eine Prüfung der Vernunft auszuhalten, denn der Ausdruck Wille von jeher (Urwille) zeigt sich bei genauer Betrachtung als falsch, indem er eine Nothwendigkeit, nicht aber Willen ausdrückt; und so bleibt die Frage noch in Kraft: War

es, zur Zeit, als durch Seinen Urwillen die Welt geschaffen ward, oder als das Wunder eintrat, in Seiner Macht, dieses aufzuschieben, oder nicht? War es aber damals in Seiner Macht, es aufzuschieben, so wird dadurch der Urwille aufgehoben. Denn daß Er es nicht aufschob, geschah nicht wegen des Urwillens, sondern bloß weil Er es damals nicht aufschieben wollte, was Er jedoch auch gekonnt hätte; war es aber damals nicht in Seiner Macht, es aufzuschieben, da der Urwille es einmal beschlossen hatte, so wird dadurch der Ausdruck Wille aufgehoben, und wir hätten dann eine nothwendige, nicht aber willenbegabte Thätigkeit, da Er es, wenn Er auch gewollt hätte, nicht hätte aufschieben können. Und so müßte man von jedem Wunder und von jeder zu irgend einer Zeit von Ihm ausgehenden Wirkung annehmen, daß sie nothwendig von Ihm ausgingen, und daß die Sache unmöglich zu der bestimmten Zeit nicht eintreffen könnte, da sie einmal durch Seinen Urwillen, der für Ihn selbst unveränderlich ist, beschlossen worden. Wäre dem also, dann wäre der Mensch vollkommner in seinen Handlungen, als Gott selbst, da es in des Menschen Macht steht, eine von zwei entgegengesetzten Handlungen, wie z. B. ein Brett weiß oder schwarz zu färben, gleichmäßig zu jeder beliebigen Zeit nach eigenem Wohlgefallen und Willen zu thun; indeß Gott nur in Seiner Macht hätte, von solchen zwei Handlungen nur Eine, durch den Urwillen vorausbeschlossene, zu thun. Viel zu erhaben ist Gott, als daß wir von Ihm dergleichen denken sollten!

Kap. III.

Weil nun der Ausdruck Wille bei uns bedeutet eine neu eingetretene Einwirkung, die uns veranlaßt, Etwas zu thun, was wir vorher nicht gethan haben, so verfielen die Philosophen dadurch in einen gewaltigen Irrthum über Gott, zu behaupten: „Seine Thätigkeit könne nicht mit Willen stattfinden.“ Außerdem aber daß diese Ansicht alle Grundsätze des göttlichen Gesetzes gänzlich aufhebt — denn wenn Er nicht mit Willen thätig ist, so kann Er es auch nicht gerade zu irgend einer Zeit seyn, (Vgl. I. 23) was zu dem Glauben an eine Urwelt führen würde, so wie auch zur Verläugnung aller Wunder der heiligen Schrift, unnütz wäre dann Gebet zu Gott zur Zeit der Bedrängniß, unnütz Rechtlich-

keit in That, Buße und was sonst dergleichen in der heiligen Schrift vorkommt — außerdem widerstrebt sie auch dem Urtheile des gesunden Verstandes

Der gesunde Verstand nehmlich giebt es, daß Gott aller Arten Vollkommenheit theilhaftig, und aller Arten Mangelhaftigkeit ledig seyn muß. Weßhalb auch der Prophet (Chabacuc 1, 13) sagt: „Zu klar Dein Auge, um Böses zu schauen, Unheil anblicken kannst Du nicht!" Weil er nehmlich eingesehen hatte, daß es ein Mangel in Gott seyn würde, Unheil anzublicken, sagt er: Er könne dies gar nicht, gleichsam als ob er sagen wollte, „Ihm dürfe gar nichts, was nur als ein Mangel gedacht werden könnte, zuerkannt werden." Wer nun ohne Willen handelt, der ist offenbar mangelhaft, und ihn kann man nur metaphorisch und der leichtern Verständlichkeit halber thätig nennen. Denn daß wir sagen: das Feuer verbrennt, das Schwerd tödtet, das Licht macht hell, sind lauter Metaphern. Denn die Bewirkung des Todes durch's Schwerd, die Erhellung des Hauses durch's Licht, ist in Wahrheit nur dem mit freiem Willen Handelnden, dem Menschen, zuzuschreiben, der mit dem Schwerde tödtet, mit dem Licht das Haus erleuchtet. So auch, wenn Jemand ein Kleid in's Feuer wirft, daß es verbrennt, werden wir, obschon das Feuer verbrennt, doch die Handlung des Verbrennens nur dem Menschen zuschreiben, der es hineingeworfen, indem wir sagen: „N. hat das Kleid verbrennt," weil der Mensch der wirkliche Bewirker davon ist, als welcher mit Wahl und Willen handelt, weßhalb auch die Handlung ihm zugeschrieben wird. Die übrigen Thätigkeiten aber, als: das Licht, Schwerd, Feuer, sind mangelhafte Thätigkeiten, weil es nicht in ihrer Macht steht, zu handeln, oder die Handlung zu unterlassen, sondern sie nur nach dem Willen des Menschen thätig seyn können, und ihm gleichsam als Werkzeuge dienen, wie die Axt und Säge, von denen die Schrift sagt: „Soll die Axt sich brüsten gegen den, der haut damit? die Säge sich erheben gegen den, der sie führt?" ꝛc. (Jes. 10, 15.) D. h. nicht die Axt darf sich, als Werkzeug, brüsten, thätig zu heißen gegen den, der da haut damit, als welcher der wirklich Thätige ist; die Säge darf sich nicht erheben gegen den, der sie so leicht führt, als ob er eine Ruthe führe (ibid. f.) darf sich nicht erheben gegen den, der sie aufhebt so leicht, wie man einen leichten Stab, nicht

wie man einen schweren Baum aufhebt. Dies ward auf den König von Assyrien gesagt, der da wähnte, er wäre der Handelnde, der willkürliche, grimmige Völkerbezwinger. Die Schrift aber sagt, daß er nichts mehr sey, als gleichsam nur das Werkzeug Gottes, wodurch Er handle, und das Er abgeschickt, um Gericht zu halten über ein heuchlerisches Volk und über die Nation Seines Grimmes; weßhalb es auch im Eingange heißt: „Wehe, Assur! Meines Zornes Ruthe! rc." „über ein Heuchlervolk will Ich ihn schicken! und über eine Nation Meines Grimmes will Ich ihn beordern rc." er aber bildet sich das nicht ein, und sein Herz denkt sich nicht so rc." (ibid v. 5. ff.) Alles dies soll andeuten, daß nicht das Werkzeug, sondern daß nur der, welcher dasselbe willkürlich lenkt, eigentlich thätig heißt. Wenn wir nun von Gott sagen, daß Er Alles oder irgend Etwas bewirkt, so kann Er dies gegewiß nicht thun, wie die mangelhaften Thätigkeiten, die es nicht in ihrer Macht haben, ihre Verrichtung zu thun oder zu lassen, da alsdann der Mensch höher stünde als Gott, indem es jenem freisteht, ein Kleid zu verbrennen oder nicht, was Gott nicht frei stünde. Wie aber sollte, Wer unendliche Macht hat, das nicht in seiner Gewalt haben, was der Mensch hat? So ist es denn offenbar, daß Gottes Thätigkeit nach Art der vollkommen Handelnden ist, nehmlich derer, die mit Willen und Wahl handeln, als welche bei uns die vollkommen Handelnden sind.

Der große Zweifel jedoch, der sich nothwendig gegen die Thätigkeit Gottes mit Willen erhebt, läßt sich folgender Gestalt lösen: Wäre nehmlich der Wille und die Wahl, mit denen Er wirkt, nach Art des Willens und der Wahl im Menschen, dann waltete nothwendig besagter Zweifel, — von Seiner Veränderlichkeit - ob. Da aber Gottes Wille nicht nach Art unseres Willens ist, so läßt er sich dadurch nicht absprechen. Denn Sein Wille steht im Verhältniß mit Seiner Macht und Weisheit, und wie Seine Macht und Weisheit unendlich und nicht nach Art unserer Macht und Weisheit sind, so ist auch Sein Wille nicht nach Art unseres Willens, und wie die Weisheit und Einsicht Gottes nichts zu Seiner Wesenheit Hinzukommendes sind, wie gezeigt werden soll, (Cap. 21) sondern vielmehr Seine Wesenheit selbst; und da, wie Seine Wesenheit, so auch Seine Weisheit gänzlich verborgen ist, und wir Ihm in keiner Beziehung weiter Weisheit

zusprechen können, als indem wir Ihm die Thorheit, als das Gegentheil, absprechen, so können wir auch sagen, daß, wenn wir Ihm Willen zusprechen, wir Ihm dadurch nur absprechen wollen, daß Er nothwendig wirke, wie jene mangelhaften Thätigkeiten mit endlicher Macht, da Seine Macht doch unendlich ist, und Seine Thätigkeit muß also, wie alle vollkommene Thätigkeiten, mit einem Willen von Ihm ausgehen. Nicht daß wir diesen Willen begreifen könnten, denn dieser ist in Ihm wesentlich, und wie Seine Wesenheit, so ist auch Sein Wille gänzlich verborgen, und wir sagen von Ihm nur, daß Er mit Willen handle, um darunter zu verstehen, daß Er nicht nothwendig, absichtslos und willenlos handle.

Fragt man aber: wie kann Er sich aus einem Nichtwollenden in einen Wollenden verändern? so erwiedern wir: wie kann Er sich aus einem Kenner des Menschen vor dessen Daseyn in einen Kenner desselben bei seinem wirklichen Daseyn verändern, was doch zweifelsohne ein verschiedenartiges Kennen ist? Welcher Frage man nicht anders ausweichen kann, als indem man entweder annimmt, daß Seine Kenntniß nicht wie die Unsere ist, daß sie sich nicht durch Neuhinzugekommnes verändere, wie dieses bei unserer der Fall ist, oder indem man sich so weit verirrt, Ihm das Prädikat der Unwissenheit zuzuschreiben, und zu behaupten, Er wisse von Allem, was sich auf der Welt zuträgt, nur das Allgemeine, und Er habe Moses während seines Lebens nicht mehr gekannt, als vor oder nach seinem Leben, Er kenne keine Gegensätze, damit Er nicht verschiedenartige (veränderliche) Kenntnisse besitze. — Das Beste dabei ist, anzunehmen, daß Seine Kenntniß in Verhältniß steht zu Seiner Weisheit, und wie Seine Weisheit Seine Wesenheit selbst ist und nicht etwas dazu Gekommenes, auch gänzlich verborgen, so auch seyen Seine Kenntniß, Sein Wille und Seine Macht, die im Verhältniß zu Seiner Weisheit stehen, gänzlich verborgen, und wir verstehen nicht mehr davon, als daß Er Sein Werk verrichte, wie der vorzüglichste Meister, da wir aber sehen, daß der vortreffliche Meister mit Absicht und Willen handelt, so nehmen wir auch von Gott an, daß Er mit Absicht und Willen handle, und wissen wir auch nicht, die Art dieser Absicht und dieses Willens zu begreifen, so wissen wir doch so viel, daß dieser Wille

keine Veränderung in Ihm erzeugt, da wir wissen, daß Veränderung eine Mangelhaftigkeit in Ihm wäre.

Weil dieser Zweifel, nehmlich daß sich der Willenbegabte aus einem Nichtwollenden in einen Wollenden verändere, sich jedem leicht aufdringt, finden wir, daß die Propheten denselben auf die angegebene Weise lösen. So Jesaias: „Sucht den Herrn, da Er zu finden, rufet zu Ihm, da Er nah'! Es laß' der Böse seinen Weg, der Mann des Truges seine Ränke, und wende sich zum Herrn, Der sein Sich wird erbarmen; zu uns'rem Gott, Der völlig ihm vergeben wird!" (55, 6 ff.) und gleich darauf: „Denn Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht Meine Wege, spricht der Herr. Wie der Himmel höher als die Erde ist, so sind Meine Wege höher als eure Wege, und Meine Gedanken als eure Gedanken." Die Erklärung davon ist die: Seine Zeitgenossen waren von dem Zweifel befangen, wie es möglich wäre, wenn über den Bösen der Tod einmal verhängt wäre, daß durch Buße sein Verhängniß vernichtet würde, da sich doch Gott alsdann aus einem Wollenden in einen Nichwollenden verändern müßte, und es nicht möglich sey, daß sich Gott aus einem, der Willens ist, den Bösen zu bestrafen in einen, der nicht Willens ist, dies zu thun, verändere. Daraus zogen sie den Schluß: „Buße nützt dem Frevler nicht!" Diesen Zweifel hob er nun, indem er — im Namen Gottes — sprach: „Nicht Meine Gedanken sind eure Gedanken, und eure Wege sind nicht Meine Wege" d. h. weil sich jedem leicht der Gedanke aufdringt, es gäbe eine Willensveränderung bei Gott, sagt er: nicht Meine Gedanken sind die Euren, und nicht eure Wege sind die Meinen ꝛc." So groß nehmlich der Unterschied ist zwischen Seinem und unserem Wissen, was doch gar nicht von einer Art ist, so groß ist auch der Unterschied zwischen Seinem und unsrem Willen, zwischen Seinen und unseren Wegen, daß gar kein Vergleich dabei angeht. Dies deutlich zu machen, sagt er: „Wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind Meine Wege höher als eure Wege ꝛc." Bekanntlich kann man von zwei Dingen nicht sagen: eines sey höher als das andre, als wenn beide hoch sind, das eine jedoch höher als das andre ist, weil sie sich nur in dem Mehr und Minder unterscheiden. So sagen wir: das Feuer ist höher als die Luft: denn beiden kömmt die Eigenschaft h o ch zu, nur daß das Feuer noch

höher ist als die Luft. Wenn aber das eine unendlich hoch ist, wie der Himmel, das andere aber unendlich niedrig, wie die Erde, auf die die Eigenschaft hoch durchaus in gar keinem Grade anwendbar ist, da läßt sich nicht sagen, das eine sey höher als das andre; wenn wir es aber dennoch sagen, dann meinen wir, es sey gar kein Verhältniß und Vergleich zwischen beiden, weil dem einen — dem Himmel — die Eigenschaft hoch zukommt, dem andern aber — der Erde — die Eigenschaft hoch gar nicht zugesprochen werden kann, da sie das allerniedrigste ist. So nun, meint auch die heilige Schrift, daß Gottes Gedanken und Wege sind, im Gegensatz zu den Unsrigen. Wie nehmlich Himmel und Erde unter der Eigenschaft hoch gar nicht gemeinschaftlich zu begreifen sind, indem diese dem Himmel ganz besonders, der Erde dagegen gar nicht zukommt, so auch waltet zwischen Gottes Gedanken, Wegen und Kenntnissen und den Unsrigen gar kein Verhältniß ob, und sie gehören nicht in eine Kategorie, da Seine Kenntniß ganz besonders so heißt, unsre aber gar nicht so zu nennen ist; deßhalb auch ist der Name Kenntniß gar nicht auf beide gleich anwendbar, außer metaphorisch, denn nicht nur im Minder und Mehr unterscheiden sich beide, sondern insofern sie gar nicht von einerlei Gattung sind. Deßhalb ist auch kein Vergleich zwischen unserem und Seinem Willen, wie zwischen unserem und Seinem Wissen, und wenn auch unser Wille uns der Verändrung unterwirft, so braucht doch Sein Wille in Ihm keine Verändrung hervorzubringen. Darum heißt es weiter (ebenda): „Denn wie herabkömmt der Regen und der Schnee &c. so soll Mein Wort seyn, das aus Meinem Munde kommt, es soll nicht leer zu Mir zurückkehren, es habe denn gethan, was Ich gewünscht," d. h. das göttliche Verlangen gleicht nicht dem menschlichen, welches oft nicht — indeß das göttliche jedenfalls ausgeführt wird, und Niemand es verhindern kann. Dieses zeigt deutlich, daß er (Jesaias) den Begriff des Willens erklären will, daß nehmlich Sein Verlangen und Willen nicht von der Art unsres Verlangens und Willens sind, und Ihm daher gar keine Veränderung nothwendig wird, obgleich dies bei uns der Fall ist.

Aus dem Allen ergiebt sich uns, daß die göttliche Thätigkeit mit Wohlgefallen und Willen geschieht, ohne daß dieses eine Veränderung oder einen Mangel in Gott veranlaßte; deßhalb ist

auch auf Ihn der Name „Werkmeister mit Absicht und Willen,“ dessen Thätigkeit die vorzüglichste ist, anwendbar. Dies wollten wir erklären.

Kap. IV.

Wir haben schon früher (I. 11) dargethan, daß der Pentateuch deßhalb mit der Kosmogonie beginnt, um auf das Daseyn eines Schöpfers hinzuweisen. Wie schon dort gesagt, ist das Hervortreten der Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ein Beweis für das Daseyn eines Schöpfers, der sie in die Wirklichkeit hervortreten läßt. Daß sie aber in verschiedenen Zeiten, nehmlich den sechs Schöpfungstagen, in die Wirklichkeit hervorgetreten sind, ist ein Beweis für das Daseyn eines Schöpfers mit Absicht und Willen, der die Dinge nach dem Gutdünken Seiner Weisheit in verschiedenen Zeiten schafft, obschon es möglich gewesen wäre, daß sie alle zu einer Zeit geschaffen worden wären. Sie wurden aber dennoch zu verschiedenen Zeiten geschaffen, gerade um die Absicht und den Willen zu beurkunden. Denn darauf eben fußt das göttliche Gesetz überhaupt, so wie auch die darin erwähnte Belohnung und Bestrafung, wie oben gezeigt. Dies meinen auch die Rabbinen, wenn sie sagen: „Sie (die Welt) hätte ja in Einem Spruche erschaffen werden können? Jedoch geschah es so (in zehn), um die Frevler zu bestrafen rc. und die Gerechten zu belohnen rc.“ (Aboth, Kap. 5) — Auch zeigt die Ordnung, nach der sie zu verschiedenen Zeiten geschaffen wurden, auf die natürliche Stufenfolge der Geschöpfe nach einander, und daß jedes Einzelne in der ihm gehörigen und seiner Natur gemäßen Zeit geschaffen worden, damit es die höchste ihm mögliche Vollkommenheit erreiche, wie sie ihm die Weisheit und der Wille des Schöpfers zugedacht. Darauf hinzudeuten, heißt es auch bei jedem einzelnen Schöpfungsgegenstand: „Und Gott sah, daß es gut war.“

Auch aus dem, was der Sinn uns von dem Hervortreten der Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit darbietet, läßt sich ein anschaulicher Beweis für das Daseyn Gottes, wie folgt, ziehen.

Wir sehen, daß es Dinge giebt, die in Möglichkeit da sind und in Wirklichkeit hervortreten. Alles aber, was aus der Mög=

lichkeit in die Wirklichkeit hervortritt, hat nothwendig Etwas außer sich, das es hervorbringt. Denn wäre das Hervorbringende in ihm selbst, und nichts Hinderndes da, so wäre die Sache nicht zu einer gewissen Zeit, sondern beständig in Wirklichkeit da. Wäre aber das Hervorbringende in ihm, dagegen auch ein Hinderniß da, daß es nicht beständig in Wirklichkeit da seyn kann, und dieses Hinderniß würde weggeräumt, dann ist die Kraft, die das Hinderniß wegräumt, dasjenige, was die Sache aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hervorbringt. Dieses nun, welches erst bloß möglich und dann wirklich hevorbringend ist, war entweder an sich selbst verhindert, oder durch ein zwischen dem Wirkenden und Leidenden mangelndes Mittel, sobald es aber dieses Mittel gefunden, hat es die Sache in die Wirklichkeit hervorgebracht. In beiden Fällen muß Etwas daseyn, das entweder das Hinderniß wegräumt, oder das Mittel herbeibringt. Eben dies läßt sich bei diesem zweiten Hinwegräumenden oder Herbeibringenden annehmen. Dies kann aber nicht so in's Unendliche fortgehen. So wird man nothwendig auf etwas, die Sache aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit Bringendes, geleitet, das gar Nichts von bloßer Möglichkeit an sich hat. Denn sonst müßte es wieder möglich seyn, daß es entstände oder nicht entstände, es müßte wieder Etwas haben, das es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit brächte, und es zu einem der beiden möglichen Fälle nöthigte. So muß nun das eine Hervorbringende ohne alle bloß mögliche Kraft und ohne alles Hinderniß, vielmehr durch seinen einfachen Willen thun, was ihm gefällt, und es ist nothwendig da. Unmöglich aber kann es materiell seyn, denn alles Materielle ist der Möglichkeit unterworfen, und dann wäre es wieder nicht nothwendig da. Daher muß es augenscheinlich immateriell seyn. Das Immaterielle aber, welches gar keiner Möglichkeit unterliegt, und die Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringt, ist — Gott!

Es folgt daraus von selbst, daß Er körperlos ist. — Auch folgt daraus, daß Er einig ist. Denn beim Immateriellen läßt sich kein Zahlenverhältniß denken, sondern nur, daß das Eine Ursache und das Andre Wirkung sey. Das Immaterielle aber, das gar keiner Möglichkeit unterliegt, ist nothwendig Ursache und nicht Wirkung. Denn das Bewirkte ist nur möglich da, weil sein Daseyn von Etwas außer ihm abhangt. Also folgt

daraus, daß Er einig ist. — Ferner folgt daraus, daß Er nicht von der Zeit abhangt; denn hinge Er von der Zeit ab, so wäre Er nur zu einer gewissen Zeit da, und enthielte folglich Mögliches. — So folgt auch, daß Er frei ist von allen Mängeln; denn wäre Er mangelhaft, so könnte Sein Werk nicht höchst vollkommen seyn, indeß wir doch sehen, daß alle Seine Werke höchst vollkommen sind, wie es heißt: „Der Schöpfer — vollkommen ist Sein Werk." (5. B. M. 32, 4.) Also ist Er über alle Mängel erhaben.

Dieser Beweis für das Daseyn Gottes — dem Inhalt nach der vierte, den Maimonides im Buche More (II. 1.) zur Erörterung des Daseyns Gottes giebt — nebst den sich daraus ziehenden Folgesätzen, ist ein theologischer Beweis, der zugleich mit der Philosophie übereinstimmt, und darauf wird, wie bereits gezeigt, im ersten Abschnitt der Genesis angespielt.

Kap. V.

Für diesen Grundsatz, das Daseyn Gottes, bringt Maimonides noch andere philosophische Beweise im Anfange des zweiten Theils seines Buches More, die ich hier kurz anführen will, um den Leser aufmerksam zu machen auf die richtigen und falschen.

Der erste Beweis, den Maimonides bringt, gründet sich auf das Daseyn eines perpetuum mobile, wie der Philosoph es annehmen kann, was aber kein Gläubiger des göttlichen Gesetzes, der an die Schöpfung aus dem Nichts glaubt, zugeben, noch durch Sinnes-Erfahrung bestättigt werden kann, weßhalb wir uns gar nicht mit der Anführung dieses Beweises befassen.

Der zweite Beweis, den Maimonides bringt, ist sehr schwach; denn er fußt auf einer Voraussetzung, die er im Namen des Aristoteles bringt, die aber gar nicht ausgemacht ist. Er behauptet nehmlich: „Wenn es eine Sache giebt, die aus zwei Dingen besteht, wovon das Eine auch allein außer der daraus zusammengesetzten Sache gefunden wird, so muß nothwendig auch das Andere allein vorhanden seyn. Denn, bedingte ihr Daseyn, daß sie nur zusammen bestehen könnten, wie die Materie und die natürliche Form, so könnte auf keine Weise Eines ohne das Andre daseyn. Daß also Eines derselben für sich selbst besteht, beweist den Mangel der Nothwendigkeit eines Zusammenbeste-

hens, so daß nothwendig auch das Andere für sich selbst vorhanden seyn muß. Findet man z. B. Oximeli, welches aus Honig und Essig besteht, und man findet den Honig allein, so muß sich nothwendig auch der Essig allein finden.“ Nach dieser Hypothese sagt er: „wir finden viele Dinge, die aus einem Bewegenden und Bewegten zusammengesetzt sind, d. h. die in der Zeit ihrer Bewegung Etwas außer sich bewegen und von Etwas außer sich bewegt werden. Wir finden aber auch etwas Bewegtes, das nicht wieder bewegt, und dies ist das letzte Bewegte. Daraus folgt nothwendig, daß es auch ein Bewegendes geben müsse, das gar nicht bewegt wird, und dies ist das erste Bewegende.“ Dieser Beweis nun gründet sich auf eine im Namen des Aristoteles vorausgeschickte Hypothese, die nicht wahr ist. Denn es ist nicht nothwendig, daß, wenn man etwas aus zwei Dingen Zusammengesetztes, und dann auch das Eine allein findet, auch das Andere allein müsse vorhanden seyn. Finden wir doch den Menschen, der zusammengesetzt ist aus thierischem Leben und Sprachvermögen, und thierisches Leben ohne Sprachvermögen, aber nicht Sprachvermögen ohne thierisches Leben, wir müßten denn annehmen, der Engel bestehe aus Sprachvermögen allein d. h. er sey ein vernünftig handelndes Wesen, ohne ein genährter, fühlender Körper zu seyn, als welches die Definition des Thieres ist. Auf diesen Einwurf läßt sich zwar erwiedern, daß auch das thierische Leben nicht allein ohne Verbindung mit einer andern generellen Form vorhanden ist, wie z. B. ein Thier wiehert, ein anderes bellt, ein drittes brüllt, indeß thierisches Leben an sich nicht allein zu finden ist, weßhalb auch nicht das Sprachvermögen allein ohne andere Form nothwendig vorhanden seyn muß; was sich aber anders verhält bei dem Bewegenden und Bewegten. Weil aber der Kritiker jene Hypothese noch anderweitig bestreiten kann, wie z. B. daß das thierische Leben sowohl als das vegetabilische aus Körper und Seele bestehen, und Körper auch allein gefunden werden, ohne daß thierisches oder vegetabilisches Leben allein zu treffen sey, deßhalb verläßt sich Maimonides nicht auf diesen Beweis, und bringt einen dritten, triftigen und philosophischen, der, wie er selbst dort bemerkt, ganz unwiderleglich ist.

Er spricht sich ungefähr so aus: „Alle Dinge müssen nothwendig einen von folgenden drei Fällen zulassen: entweder alle

entstehen und vergehen nicht, oder alle entstehen und vergehen, oder ein Theil entsteht und vergeht, und ein Theil nicht; ein weiterer Fall ist nicht denkbar. Falsch aber ist es, daß Alle weder entstehen noch vergehen, denn wir sehen offenbar an vielen das Gegentheil. Falsch ist es auch, das alle entstehen und vergehen; denn wenn dem so wäre, dann hätten alle bloß die Möglichkeit, da zu seyn, und müßten auch alle nothwendig vergehen, dann gäbe es aber Nichts, das sie hervorbrächte, und ihr Daseyn dem Nichtseyn abzwänge. Es würde aber demnach gar Nichts da seyn, indeß wir doch das Gegentheil wahrnehmen. Also muß es nothwendig ein Wesen geben, das weder entsteht noch vergeht, an dem gar keine Möglichkeit des Vergehens stattfindet, welches das Daseyn der entstehenden und vergänglichen ihrem Nichtseyn abzwingt, und dieses ist nothwendig und nicht möglich da. Denn dieses Wesen ist entweder an sich selbst nothwendig da, oder vermittelst seiner Ursache. Im ersten Falle ist dieses Gott selbst, im zweiten ist seine Ursache nothwendig da, und zwar von sich selbst, und dann ist sie Gott, Der alle entstehende und vergehende Dinge erzeugt, ohne Den Nichts daseyn könnte, und Der weder entstanden noch vergeht. Dieser Beweis ist für diese Untersuchung sehr entscheidend, denn das Daseyn Gottes wird dadurch nach einem streng logischen Syllogismus in disjunctiver Form erwiesen, und nicht aus dem Grunde, weil die Dinge einen Schöpfer haben müssen, nach dem ersten von uns angeführten Beweise. Deßhalb sagt auch Maimonides, er sey so unwiderleglich und so unbestreitbar, daß er nur von solchen angegriffen werden könnte, die keine Logik verstehen. — Maimonides beweist ferner daraus, daß Gott nicht körperlich ist. Denn, wie schon gesagt, ist Gott von selbst nothwendig, und Alles, was von selbst nothwendig da ist, kann kein Körper seyn. Denn jeder Körper ist aus zweierlei zusammengesetzt, und alles Zusammengesetzte hat die Ursache seines Daseyns in der Zusammensetzung, ist also nicht nothwendig von selbst da, indem sein Daseyn von dem Daseyn seiner Theile und ihrer Zusammensetzung abhangt, woraus sich also ergiebt, daß Er weder Körper noch Kraft in einem Körper ist. — Leicht läßt sich daraus weiter schließen, daß Er einig ist. Denn es ist falsch, daß Zweien zugleich Nothwendigkeit des Daseyns ohne irgend eine Zusammensetzung zukomme. Denn alsdann hätten beide die Nothwendig-

keit des Daseyns gemein, und jeder noch eine besondere eigenthümliche Wesenheit, wodurch sie sich unterscheiden. Dann wäre also der nothwendig Daseyende wieder aus zweierlei zusammengesetzt; es ist aber schon bewiesen, daß das, was nothwendig da ist, unmöglich irgend Zusammensetzung haben kann. — Auch ergiebt sich daraus, daß Er nicht der Zeit unterworfen ist; denn Alles, was von der Zeit abhangt, wird verändert, und was verändert wird, hat Etwas, das es verändert; Was aber nothwendig von selbst da ist, kann keine andere, es verändernde Ursache haben. Auch kann Er selbst nicht verändernd und verändert zugleich seyn, sonst enthielte Er wieder zweierlei Prinzipien, eines, welches verändert, und eines welches verändert wird, und wäre also zusammengesetzt. — Ferner ergiebt sich daraus, daß Er frei von allen Mängeln ist; denn enthielte Er einen Mangel, so brauchte Er Etwas außer Sich, das ihn ersetzt, wäre dann wieder nicht von selbst nothwendig da, sondern durch Etwas außer Ihm bedingt.

Obgleich dieser Beweis wahr und zuverlässig ist, wie bemerkt, so bringt Maimonides doch noch einen vierten, welchen wir im vorigen Kapitel zuerst aufgeführt, weil er mit der in der Genesis erzählten Kosmogonie übereinstimmt, und also ein theologischer und philosophischer zugleich ist, und weil wir auch fanden, daß sich Averroes in der vierten Frage seines Buches Destructio destructionis darauf beruft. Diesen zweiten aber ließen wir nachfolgen, als einen rein philosophischen, auf den sich Maimonides stützt, indem er sagt, derselbe sey unwiderleglich und unbestreitbar. So wäre nun der Grundsatz vom Daseyn Gottes durch zwei strengwahre Beweise erwiesen.

Kap. VI.

Was jeder Bekenner des göttlichen Gesetzes von dem Grundsatze vom Daseyn Gottes nach den Resultaten obiger Beweise zu glauben hat, ist: Daß es ein Wesen auf der Welt giebt, das von selbst nothwendig da ist, weder Ursache noch seines Gleichen hat, das selbst die Ursache aller Wesen, und in welchem die Erhaltung ihres Daseyns ist, das aber selbst für die Erhaltung seines Daseyns weder von ihnen noch von Etwas außer ihm überhaupt abhangt, und dieses Wesen ist — Gott. Dieser Glaube

giebt eine ideelle Vorstellung für das, was wir in den obigen Kapiteln durch Beweise ausgemacht haben.

Um diesen Grundsatz recht zu verstehen, muß man noch wissen, daß, wie die Definition oder die Beschreibung einen Begriff giebt, von dem, was sie definirt oder beschreibt, so soll auch hier das Wort „Wesen" gleichsam das Genus angeben, welches alle Wesen umfaßt, und „von selbst nothwendig da ist" die Differenz, die dieses von jedem andern Wesen wesentlich unterscheidet. Die darauf folgenden Worte aber, als: „das weder Ursache noch seines Gleichen hat ꝛc." sind nur eine Erklärung des von selbst nothwendigen Daseyns, um die Gottheitsidee soviel als möglich zu vervollständigen. Im Grunde aber ist dieses weder eine Definition noch eine Beschreibung, da bei Gott keine Definition angeht. Denn die Definition besteht aus der Angabe der Gattung und der Differenz; „Wesen" aber ist kein Gattungswort, welches, nach der Eigenthümlichkeit eines solchen Wortes, allen darunter Begriffenen gleich sehr zukommt. Denn es giebt keine Gattung, die Ihn mit Andern außer Ihm zusammenbegriffe, und das Wort „Wesen" wird nicht von Gott und den Dingen außer Ihm gleichmäßig gebraucht. Denn wahres Daseyn kommt nur Gott allein zu, das Daseyn der andern Wesen aber leitet sich erst von Seinem Daseyn her. Da nun „Wesen" kein Gattungswort ist, das Gott und die Dinge außer Ihm umfaßt, so giebt es auch dabei keine Differenz. Die Ausdrücke „Nichts ist Ihm gleich," „Nichts ist Ihm ähnlich" sollen also nur Seine Besonderheit anzeigen, d. h. daß Gott außer allen Wesen ist, indem alle ihr Daseyn von Ihm herleiten und ohne Ihn gar keines haben, und daß Sein Daseyn von dem Ihrigen gar nicht abhangt.

Aus diesem Grundsatze nun ziehen sich die vier Folgesätze, die wir (I. 15.) aufgezählt, und wovon die Verläugnung eines einzigen gleichsam zum Läugner des Grundsatzes macht, nehmlich: Einheit, Unkörperlichkeit, Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit von allen Mängeln. Die Einheit ergiebt sich von selbst als nothwendig zum Grundsatz vom Daseyn Gottes gehörig und daraus folgend, wie wir in den Beweisen gezeigt haben. Gäbe es nehmlich nicht bloß einen, sondern zwei oder mehre, so enthielte jeder zweierlei Eigenthümlichkeiten, die Nothwendigkeit des Daseyns, und was sie von einander unterscheidet, dann wäre

er zusammengesetzt, die Ursache seines Daseyns wäre also die Zusammensetzung, und er wäre nicht von selbst nothwendig da. Auf dieselbe Weise ergiebt sich auch die Unkörperlichkeit Gottes und daß Er keine Kraft in einem Körper ist nothwendig aus dem Grundsatz vom Daseyn Gottes. Jeder Körper ist nehmlich zusammengesetzt aus Materie und Form, und alles Zusammengesetzte findet seine Ursache in seiner Zusammensetzung, und so kommt dies wieder auf den Beweis von der Einheit zurück. Wollten wir aber auch annehmen, daß nicht jeder Körper von Seiten seiner Körperlichkeit nothwendig aus Materie und Form zusammengesetzt sey, sondern daß er von dieser Seite gar keine Zusammensetzung habe, und der Definition nach einzig sey, — was er in Wahrheit auch ist, nach der Meinung der Alten darüber, und wie auch Averroes im 11ten (nach andern Ausgaben im 13ten) Buch der Metaphysik bemerkt, es sey die Meinung des Aristoteles, daß nicht bei allen Körpern Zusammensetzung nothwendig sey — allwo er sagt: daß der Himmelskörper in jeder Beziehung eines ohne alle Zusammensetzung, ferner: die Zusammensetzung, die wir an Körpern wahrnehmen, ist nur von Seiten der den Körpern zukommenden Gattungsform — so daß Gott körperlich und doch einzig seyn könnte; so müßte Er in diesem Falle nothwendig endlich seyn, und seines Gleichen haben, — denn Er wäre ja hierin den übrigen Körpern ähnlich — auch wäre seine Kraft endlich; Gott aber giebt es nichts Aehnliches, wie nachgewiesen. Auch muß jeder Körper, der einen andern bewegt, selbst wieder bewegt werden, muß also etwas Unkörperliches außer sich haben, das ihn bewegt, und dieses Bewegende wäre dann nothwendig da, nicht aber der Körper. — Auch die Unabhängigkeit von der Zeit ergiebt sich nothwendig aus dem Grundsatze vom Daseyn Gottes. Wäre Er von der Zeit abhängig, so wäre Er nicht die Ursache aller Dinge; denn die Zeit wäre früher dagewesen und Er wäre entstanden, nachdem Er früher nicht gewesen, Er bedürfte also eines Schöpfers und wäre folglich nicht die Ursache von Allem. Wäre Er aber auch mit der Zeit immer zugleich dagewesen, so wäre Er nicht von selbst nothwendig da, sondern durch etwas Anderes, nehmlich die Zeit; man müßte denn die Zeit für eine unermeßliche Fortdauer halten, ohne welche wir die Unendlichkeit Gottes nicht denken können. So auch, wäre Er nicht ewig, so

wäre Sein Nichtseyn möglich, und wessen Nichtseyn möglich ist, der ist nicht nothwendig da. Ueberhaupt: wäre Er von der Zeit und Sein Daseyn von dem der Zeit abhängig, so wäre Er nicht von selbst nothwendig da. — Eben so leicht läßt es sich beweisen, daß Freiheit von allen Mängeln zum Grundsatz vom Daseyn Gottes gehört; wäre Er nehmlich mangelhaft, dann bedürfte Er Etwas außer Ihm, wäre folglich nicht mehr von selbst nothwendig da, sondern durch Etwas außer Ihm.

Kap. VII.

Aus den vier genannten Folgesätzen des ersten Grundsatzes lassen sich noch viele Zweige ziehen. Der erste Folgesatz nehmlich, die Einheit, hebt alle Eigenschaften an Gott auf; als: Weisheit, Stärke, Freigebigkeit u. s. w., weil sie als Eigenschaften Zuthaten wären zur Wesentlichkeit, Gott aber, als von allen Seiten einig, kann weder wesentliche noch zufällige Eigenschaften haben, weil alle eine Vielheit bedingen, und die Einheit aufheben. Der zweite Folgesatz, die Unkörperlichkeit und daß Gott keine Kraft in einem Körper ist, hebt nothwendig bei Gott alle körperliche Leidenschaften auf, als: Schrecken, Schmerz, Freude, Rache, Groll u. dgl., als welche alle Leidenschaften sind, die vom Körper oder einer Kraft im Körper herkommen. Der dritte Folgesatz, die Unabhängigkeit von der Zeit, schließt in sich, das Gottes Kraft, Macht und Vollkommenheit unendlich sind; weßhalb bei Ihm weder Gleichheit noch Aehnlichkeit mit irgend einem der Geschöpfe angeht, denn da alle von Ihm ausgeflossen, muß ihre Kraft nothwendig endlich seyn, sie müssen folglich von der Zeit abhangen, ihr Schöpfer aber ist als solcher vor der Zeit und unendlich. So sagt die Schrift: „Ich bin der Erste, Ich bin der Letzte, und außer Mir giebt es keinen Gott," (Jes. 44, 6.) d. h. da Ich von jeher bin, so giebt es keinen Gott, der Mir gleich wäre; so auch: „Wem wollt ihr Mich vergleichen, daß Ich ähnlich wäre? spricht der Heilige. Hebt eure Augen in die Höhe und sehet, wer schuf alles Dieses?" ꝛc. (ibid. 40, 25 u. 26.) Der vierte Folgesatz, Freiheit von allen Mängeln, hebt Alles auf, wobei nur ein Mangel denkbar ist, als: Thorheit, Müdigkeit u. dgl.

Du darfst nunmehr nicht fragen, warum wir bloß diese

vier als Folgesätze zum ersten Grundsatz gerechnet, und nicht auch: daß Er weise, willenbegabt, mächtig, lebendig u. dgl. ist, eben sowohl als, daß Er einig ist; warum nicht auch, daß Er zu keiner Gattung gehöre, ohne Unterscheidungsmerkmal, ohne Gleichen, ohne Gegentheil und unveränderlich ist u. dgl., eben sowohl, als, daß Er kein Körper und keine Kraft in einem Körper; warum nicht auch, daß Er unendlich vollkommen, wahrhaftig und gelobt ist, ebensowohl, als, daß Er unabhängig von der Zeit? Die Antwort auf alles Dieses ergiebt sich aus dem bereits Gesagten, indem alles dieses Zweige von den angegebenen Folgesätzen sind. Denn daß Gott weise, lebendig, willenbegabt, allmächtig u. dgl. ist, begreift schon der vierte Folgesatz, Gottes Freiheit von allen Mängeln, in sich. Eben so, daß Er gerecht, billig, treu, fromm, stark, barmherzig, gnädig u. dgl. ist, — alle Eigenschaften, die zur Vollkommenheit gehören. Daß Gott nicht zu einer Art oder Gattung gehört, daß Er nichts Zufälliges hat, und nicht im Raume ist u. dgl., ist alles schon in dem Folgesatze der Unkörperlichkeit enthalten. Daß Gott unveränderlich und unendlich vollkommen ist u. dgl. liegt alles schon in der Unabhängigkeit von der Zeit, da Alles, was von der Zeit abhängig ist, veränderlich und endlich ist. Daß Gott ohne Gleichen, ohne Aehnlichkeit u. dgl., ist schon in der Einheit begriffen. Daß Gott wahrhaftig ist, liegt schon im Grundsatz vom Daseyn Gottes selbst; denn wahrhaftig ist nur, wessen Daseyn nur von sich selbst und von Nichts außer ihm abhangt, wie unten in der Erklärung des Worts אמת (wahr) (Kap. 27.) gezeigt wird. So ist auch, daß Gott gelobt ist, Nichts weiter, als daß Er alle Geschöpfe mit der höchsten Vollkommenheit begabt, wie ebenfalls weiter soll dargethan werden. (Kap. 26.) Ueberhaupt lassen sich alle, die Gottheit betreffende Begriffe, sowohl die Ihr zukommen, als auch die von Ihr ferngehalten werden müssen, aus diesen vier Folgesätzen darthun. So wollen wir denn jeden einzelnen dieser vier Folgesätze besonders besprechen, und mit der Betrachtung beginnen „inwiefern der Gottheit Attribute beizumessen sind."

Kap. VIII.

Es bedarf nur eines geringen Grades von Aufmerksamkeit, um einzusehen, daß die Merkmale, womit eine Sache von Sei-

ten ihrer Wirkungen bezeichnet wird, für das Wesen der wirkenden Sache selbst noch keine Vielheit bedingen, indem von einem und demselben Gegenstand viele verschiedene Wirkungen ausgehen können. Dies läßt sich an den zweierlei Thätigkeiten, nehmlich sowohl an der natürlichen, als an der willenbegabten nachweisen. An der erstern z. B. dem Feuer, indem es manche Dinge auflöst und manche zusammenzieht, kocht und verbrennt, schwärzt und weißt. Wer nun die Natur des Feuers nicht kennt, der könnte glauben, daß es sechserlei verschiedene Kräfte enthalte, wodurch besagte sechs verschiedene Wirkungen geschehen; es müßte nehmlich eine Kraft zum Kochen und eine zum Verbrennen, eine zum Schwärzen und eine zur Bewirkung des Gegentheils, zum Weißen, eine zum Auflösen und eine zur Bewirkung des Gegentheils, zum Zusammenziehen, enthalten; weil, wie derselbe meinen würde, solche entgegengesetzte Wirkungen nicht von einem an sich selbst einfachen Gegenstand herkommen können. Wer dagegen mit der Natur des Feuers bekannt ist, der wird wissen, daß dasselbe mit der einzigen ihm innewohnenden Kraft, der Wärme, alles dieses bewirkt, und daß die Wirkungen nur verschieden ausfallen nach der Verschiedenheit der die Wärme empfangenden Gegenstände, ohne daß dies an dem Wesen des Feuers selbst eine Vielheit bedinge. Eben dasselbe findet bei der willenbegabten Thätigkeit statt. Denn obgleich die Vernunft, als die willenbegabte Thätigkeit im Menschen, nur eine einzige Kraft ist, so erzeugt sie doch ganz verschiedenartige Wirkungen. Denn durch sie erwirbt er sich Wissenschaften und Fertigkeiten, regiert er die Staaten, zerreißt und näht, zertrümmert und baut er, und verrichtet dergleichen mehr entgegengesetzte oder verschiedenartige Handlungen. Es kann aber Niemand behaupten, die Vernunft im Menschen sey zusammengesetzt. So auch entspringen aus der menschlichen Seele überhaupt verschiedenartige natürliche Wirkungen, als die Fähigkeit des Nährens, Wachsens, Empfindens; so wie auch freiwillige Wirkungen, als das Begehrungsvermögen, das Sprachvermögen, ohne daß je ein Philosoph behauptet hätte, die menschliche Seele sey zusammengesetzt. Weil jedoch die Fähigkeit des Wachsens bei der Pflanze besonders, die des Empfindens beim Thiere, und die des Verstandes besonders bei den absoluten Geistern angetroffen wird, so könnte dies zu der Meinung verleiten, die menschliche Seele sey zusammengesetzt,

wie wirklich einige Aerzte behaupteten, der Mensch habe dreierlei Seelen, was indessen keineswegs der Fall ist, denn die Seele ist nur eine einzige, aus der verschiedenartige Wirkungen hervorgehen. Weitläuftiger erörtert dieses Maimonides in der Einleitung zu seinem Commetar über Aboth, (Kap. I.) wo er auch als Gleichniß aufstellt: drei dunkle Räume, deren einen man durch ein angezündetes Licht erleuchtet, indeß der zweite vom Mondschein, und der dritte vom Sonnenschein erhellt wird. Ob nun gleich in jedem der drei Räume Licht ist, als durch welches das Sichtbarwerden der Dinge bedingt, und obgleich der Ausdruck Helle von allen drei Lichtern gleichmäßig im eigentlichen Sinne des Wortes gebraucht wird, so sind sie doch, da ihre Ursachen nicht gleich sind, in Beziehung auf diese verschieden. Eben so ist auch die vegetative und Empfindungs-Kraft im Menschen nicht gleich der der Thiere und Pflanzen, und diese Wirkungen entstehen eigenthümlich aus der menschlichen Seele, wie sie aus der des Esels oder des Adlers eigenthümlich entstehen, mit verschiedenen Ursachen. Daselbst sagt er ferner: sie (diese Wirkungen) hätten keinen Punkt weiter mit einander gemein als den Namen; und fügt noch hinzu: „Diesen Punkt, der sehr wichtig ist, beherzige wohl, denn viele Philosophen sind daran gestrauchelt, und haben daraus Absurditäten und falsche Ansichten gefolgert.“ Aus seinen Worten läßt sich abnehmen, daß es gar wohl ein einfaches Wesen geben könne, aus dem viele verschiedenartige, sowohl natürliche als auch freiwillige Wirkungen entstehen, wer aber die menschliche Seele nicht kennt, der wähne, daß diese vielerlei Wirkungen nur aus ebensovielen verschiedenartigen Kräften entspringen können. Wer dagegen das Wesen der Vernunft prüft, und einsieht, daß, obgleich sie ein einfaches Wesen ohne Vielheit ist, doch verschiedenartige Wirkungen aus ihr entspringen können, so daß, wenn man sagt, dieser Mensch hat dieses Haus gebaut, diesen Staat organisirt, und hat jenes umgerissen, diesen erobert, hat die und die Wissenschaft erfunden: dieses Alles in dem Wesen der Vernunft noch keine Vielheit bedingt, der wird begreifen, wie aus einem und demselben wirkenden Gegenstand vielerlei verschiedenartige Wirkungen entspringen können. Wenn nun dieser Vorzug bei den wahrnehmbaren, hinfälligen Thätigkeiten unter uns stattfindet, um wieviel mehr bei der ersten Thätigkeit, der Ursache aller sowohl natürlichen als frei-

willigen Wirkungen! — Demnach können wir sagen, daß, wenn wir auch wahrnehmen, daß von Gott viele verschiedene Wirkungen ausgehen, dieses doch keine Vielheit in Ihm bedingt. Daß es sich also die Forscher erlauben, Gott durch mancherlei verschiedene Eigenschaften zu bezeichnen, nach den verschiedenen Wirkungen entweder an verschiedenen Objekten, wie das Vermögen des Wachsens an Pflanzen, das des Lebens an Thieren; oder an einem einzigen Objekte, wie, daß Er gegen einen und denselben Menschen, oder auch gegen ein ganzes Volk, manchmal gnädig und barmherzig, und manchmal rachevoll ist, und durch andere dergleichen Eigenschaften, die die von Ihm ausgehenden Wirkungen bezeichnen, so geschieht dies, ohne daß man Ihm damit eine Vielheit zuschreibt. Geben wir Ihm nehmlich das Attribut lebendig in Rücksicht auf die von Ihm ausgehende Wirkung des Lebens für alle, die dessen theilhaftig sind, so bedingt dies noch keine Vielheit an Gott selbst. Wir schließen nur, weil wir das Leben von Ihm herkommen sehen, daß bei Ihm der Quell dieses Lebens sey, und bezeichnen Ihn, wie die heilige Schrift: „Denn bei Dir ist der Quell des Lebens ꝛc." (Ps. 36, 10.) So schließen wir auch, weil in Seinem Lichte wir Licht sehen, daß bei Ihm das Licht ist, denn Er giebt uns ja die Kraft, das Licht zu sehen, und bringt das Gesicht aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Und so schließen wir von allen übrigen Vollkommenheiten, daß sie bei Ihm seyn müssen, weil sie von Ihm ausgehen, wie dies der Sänger ausspricht: „Der das Ohr gepflanzt, sollte Der nicht hören? Der das Aug' gebildet, sollte Der nicht sehen?" (ibid. 94, 9.) Daher legen wir Gott das Attribut weise bei, in Beziehung auf die Wirkungen außerordentlicher Weisheit und großer Ordnung, die wir von Ihm ausgehen sehen, und die beweisen, daß bei Ihm die Weisheit ist, und so alle übrige Attribute. Eben so bezeichnen wir Gott auch durch verschiedene Eigenschaften mit Rücksicht auf verschiedene Beziehungen und Verhältnisse, wie, daß Gott einem Menschen nahe oder ferne ist; wie es heißt: „Nah' ist Gott denen, die gebrochenen Herzens" ꝛc. (ibid. 34, 19.) „Fern ist Gott von Frevlern ꝛc.", (Sprw. 15, 29.) wo doch die Annäherung und Entfernung nur von Seiten des Menschen stattfindet, der sich Gott bald nähert, bald von Ihm entfernt, wie die Rabbinen zu den Worten: „Herr! Herr!" (2. B. 34, 6.) bemerken; „Ich

bin Derselbe, bevor er sündigt, Ich bin derselbe nachdem er gesündigt;" was so viel heißen soll, als: nicht bei Gott geht die Veränderung vor, sondern beim Menschen. Denn vor der Sünde steht er in einer gewissen Beziehung zu Gott, und nach der Sünde wieder in einer andern Beziehung, der der Entfernung, wie ein Baum, dem N. bald nah, bald fern ist, bald auf der östlichen, bald auf der westlichen Seite desselben, indeß die Veränderung nicht an dem Baum, sondern an N. vorgeht. Oder daß wir Gott Bildner, Schöpfer, König, Herrn u. dgl. nennen, denn dies bedingt eben so wenig eine Vielheit in Seinem Wesen, wie in Ruben, wenn wir sagen, er sey Jakob's Sohn, Simeon's Bruder, Hanoch's Vater, Naphtali's Associé, Herr eines Ochsen, Herr eines Brunnens. Denn alle diese Eigenschaften bedingen gewiß in Ruben keine Vielheit, indem diese Vielheit nicht selbst an Ruben stattfindet, sondern nur Eigenschaften bezeichnet in Hinsicht auf die Gegenstände, mit denen er in Beziehung oder in Verbindung steht. So bezeichnen wir Ihn auch von verschiedenen Gesichtspunkten aus mit verschiedenen Eigenschaften. Wenn wir also sagen, Gott ist willenbegabt, weise oder mächtig, so wollen wir damit nicht sagen, Er habe eine Kraft mit der Er mächtig ist, eine Willenskraft, eine Kraft, womit Er schafft, und wieder eine andere, womit Er einsieht, was Er schafft, eben so wenig, als wir behaupten, mit einer Kraft habe Er die Elemente, mit einer andern die Sphären, mit einer dritten die Engel, mit einer vierten die Menschen geschaffen. Denn alles Dies sind nur verschiedenartige Wirkungen, die, wie bemerkt, alle von einer Thätigkeit herrühren. Weil aber kein Schöpfer ein Werk schaffen wird, ohne zu können, zu wissen und zu wollen, so sagen wir auch von Gott, Er sey willenbegabt, mächtig, wissend, ohne daß diese verschiedenen Gesichtspunkte in dem Schöpfer eine Vielheit nothwendig machen. So nun legen wir der Gottheit verschiedene Attribute bei, sey es wegen verschiedener Wirkungen von Seiten der Objekte, oder wegen der Verschiedenheit der Wirkungen selbst an denselben Objekten, sey es wegen der Beziehungen und Verhältnisse, in denen wir sie denken, oder wegen der verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus wir sie betrachten. Denn alle diese bedingen keine Vielheit in der Gottheit, und sind also gegen Sie erlaubt, und

auf diese Weise werden auch im Pentateuch und den Propheten der Gottheit Eigenschaften beigelegt. —

Ob wir aber die Gottheit bezeichnen können durch Attribute, die in Ihr selbst verschieden sind, dies wollen wir mit Gottes-hülfe untersuchen.

Kap. IX.

Das Merkmal, wodurch eine Sache bezeichnet wird, ist nicht das Wesen der bezeichneten Sache selbst, sondern etwas dem Wesen der Sache Zukommendes. Ein Merkmal ist nehmlich entweder wesentlich oder zufällig. Ist es wesentlich, wie z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Thier, so ist es kein zum Wesen der Sache hinzugekommenes Merkmal, sondern so viel als: der Mensch ist ein Mensch, da der Mensch nur aus Leben und Vernunft besteht, und eine solche Bezeichnung ist also nur eine Worterklärung, denn das Merkmal ist das Wesen der bezeichneten Sache selbst, und nicht etwas zu dem Wesen Hinzugekommenes. Die Gottheit läßt sich also wohl durch ein solches Merkmal bezeichnen, da es nichts zu der Wesenheit Hinzukommendes ist. Denn eine Mehrheit von Worten beweist nicht nothwendig eine Mehrheit von Dingen, indem jene nur eine Erklärung zur Verständniß der Wesenheit sind. So z. B. geben in der Definition: „ein genährter, empfindender Körper" diese beiden Worte Nichts zur Verständniß des Worts Lebendig hinzu. Du mußt aber wissen, daß die Gottheit weder mit zwei Merkmalen, als ob sie Ihr Wesen ausmachten, wie Leben und Vernunft beim Menschen, noch mit einem Merkmale, als einem Theil der Wesenheit, bezeichnet werden kann. Denn alsdann bestünde Gott aus zwei Dingen, indeß, wie schon erklärt, Gott höchst einfach ist. Wohl aber läßt sich die Gottheit durch ein Merkmal bezeichnen, wenn dieses nur eine Erklärung Ihres Namens ist, was aber nur dann seyn kann, wenn das Merkmal eine wesentliche Erklärung für das bezeichnete Wesen ist, wie z. B. „daß der Urheber des All's, — der nothwendig Daseyende — absolut wahr ist," indem dieses nur eine Erklärung für den nothwendig Daseyenden ist, wie weiter in der Abhandlung über das Wort אמת gezeigt wird. (Kap. 27) Ist dagegen das Merkmal zufällig, so ist es einleuchtend, daß unmöglich die Gottheit damit bezeichnet werden kann. Denn das Zufällige bedarf eines Subjekts, da es nicht für sich selbst bestehen kann, Gott müßte

demnach ein Träger von Zufälligkeiten seyn. Wenn nun das Wesen sonder den zufälligen Eigenschaften bestehen und nothwendig daseyn kann, so ist es möglich, daß es auch eine solche Eigenschaft habe, oder daß es sie nicht habe, indeß das Wesen selbst jedenfalls nothwendig da ist. Dann aber wäre Gott aus zwei Dingen, aus nothwendigem Daseyn und aus möglichem Daseyn zusammengesetzt. Er wäre in ersterer Hinsicht Ursache, in letzterer Wirkung, also Ursache und Wirkung zugleich, obgleich ein durch Sich selbst bestehendes Wesen. Dieß ist aber durchaus falsch und unmöglich. Kann aber das Wesen sonder einer zufälligen Eigenschaft nicht bestehen und nothwendig daseyn, dann wären die zufällige Eigenschaft sowohl, als auch ihr Träger — das Wesen — von nothwendigem Daseyn, und es gäbe also zwei Dinge, die nothwendig da wären, oder Eines zusammengesetzt aus zweierlei, dem Wesen und der zufälligen Eigenschaft, was sich Alles von selbst als falsch giebt. Daraus erhellt nun, daß die Gottheit weder mit irgend einer wesentlichen noch zufälligen Eigenschaft bezeichnet werden kann, wodurch also alle Eigenschaften von Gott aufgehoben werden, außer solchen, die als bloße Erklärung für die Nothwendigkeit Seines Daseyns dienen, wie bemerkt. Daß aber nothwendig gewisse Eigenschaften an Ihm gefunden werden müssen, läßt sich also beweisen. Es ist nehmlich aus den früheren Beweisen bekannt, daß Gott, als nothwendig daseyend, einig seyn muß, indem Er ohne dies nicht nothwendig da wäre. Nun ist aber auch bekannt, daß die Einheit bei jeder Sache ein zu dem Wesen hinzukommendes Merkmal ist. Denn hinge z. B. die Einheit N.'s von seiner menschlichen Natur ab, so könnte man nicht Pferd und Baum mit dem Merkmale der Einheit bezeichnen, da dieselbe zur innern Natur N.'s gehört. Eben so wenig könnte man die weiße Farbe, oder die Weisheit als eine bezeichnen. Die Einheit ist also unstreitig etwas zur Wesenheit Hinzukommendes. Da nun dem so ist, die Gottheit aber, wie gezeigt, mit weiter keiner Eigenschaft, als welche eine bloße Worterklärung ist, bezeichnet werden kann, so muß erörtert werden, inwiefern man Gott einig nennen kann, da der Begriff der Einheit, die man Gott beilegt, sich nicht, wie andre Eigenschaften, bloß auf Seine Wirkungen bezieht. Haben wir den Begriff der Einheit festgestellt, dann wollen wir auch erörtern, inwiefern man Gott andre Eigenschaften beilegen kann.

Kap. X.

Das Wort אחד Ein wird eigentlich nur von einem Gegenstand gesagt, insofern er von einem andern isolirt und verschieden ist. Deßhalb kann dieses Wort auch viele verschiedene Individuen zusammenbegreifen, wenn sie in einem gewissen Punkte — dem Einigungspunkte — übereinstimmen, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Es sey nun dieser Punkt zufällig wie: „ein Volk und eine Sprache;" (1. B. M. 11, 6) weil sie nehmlich in einem zufälligen Punkte übereinstimmen, wie die Ismaeliten in ihrem Gesetz, die Aethiopier in ihrer schwarzen Farbe, werden sie Ein Volk genannt, weil sie durch diesen zufälligen Punkt verbunden, und dadurch von andern unterschieden sind. Oder dieser Punkt sey wesentlich; wie man sagen kann: Ruben und Simeon sind eins als Menschen, der Mensch und das Pferd eins als Thiere. Man kann sie nehmlich eins nennen, weil sie einen wesentlichen Punkt gemein haben, der sie von andern unterscheidet. Je schärfer nun dieser Einigungspunkt den Gegenstand von andern sondert, desto eigentlicher verdient er das Prädikat ein. So ist N., obschon aus vielen verschiedenartigen, sichtbaren Gliedern zusammengesetzt, eigentlicher Eins zu nennen, als Ein Volk. Noch eigentlicher als N. ist das Fleisch, oder ein Knochen, oder ein Glied Eins zu nennen, deren Theile sich ähnlich sind, obschon sie aus verschiedenen Elementen bestehen, weil ihre Scheidung schwer, und nicht leicht wahrnehmbar ist. Eigentlicher noch als diese trifft das Prädikat Eins das einfache Element, das nur im Verstand in seine Bestandtheile — Stoff und Form — zerlegbar ist, ohne daß einer allein gesondert wahrnehmbar wäre. Noch eigentlicher kommt es der Fläche zu, und mehr als dieser, der Linie, als welche nur eine einzige Dimension hat, und nicht aus andern Dingen besteht, in die sie zerfällt, weder in Wirklichkeit noch im Verstande, wie das einfache Element in Stoff und Form, oder die Fläche in Länge und Breite, indem die Linie eine einfache Ausdehnung ist, wodurch sie sich von allen andern Dingen unterscheidet und von ihrer Gemeinschaft ausschließt. Dennoch ist die Einheit der Linie keine völlige Einheit, da sie krumm oder gerade seyn kann, auch jede beliebige Linie wieder in kleinere getheilt werden kann, von denen jede besonders wieder eine Linie ist. Noch eigentlicher als

die Linie ist der Punkt Eins zu nennen, da er weder in Wirklichkeit noch in Gedanken theilbar ist, sich von allen übrigen Dingen unterscheidet, und weiter nichts mit ihnen gemein hat, als die Stetigkeit, weßhalb aber auch seine Einheit nicht völlig ist, da er darin mit andern Dingen gleich ist. Eigentlicher als der Punkt ist das numerische Eins, welches, da es nicht stetig ist, sich auch von dieser Gemeinschaft mit andern Dingen ausschließt. Da es jedoch nicht reel, sondern nur imaginär ist, so daß der Verstand sich eine Sammlung vieler solcher Einheiten denken kann (was die Definition der Zahl überhaupt ist), so ist auch offenbar dies keine völlige Einheit, da es keine Sache von der andern in Wirklichkeit isolirt und unterscheidet, und man deren sich viele denken kann. Die absolute Einheit aber ist die, welche einen gewissen Gegenstand von allen übrigen so isolirt und unterscheidet, daß kein andrer demselben auch nur ähnlich gedacht werden kann. Da es nun unter allen Wesen keines giebt, das nicht in irgend einer Beziehung mit einem andern Gemeinschaft hätte, oder dem nicht irgend ein anderes gliche, außer Gott, so ist offenbar, daß Nichts in der Welt durch seine Unterscheidung von allem Uebrigen das Prädikat Eins eigentlich verdiene, als Gott, welcher allein nothwendig da ist, indeß alle übrige Wesen nur möglich da sind, also die Möglichkeit des Daseyns miteinander gemein haben, während keines mit Gott die Nothwendigkeit des Daseyns oder sonst Etwas gemein hat, selbst nicht den Namen Daseyendes (Wesen). Denn wir haben schon gezeigt, daß es keine zwei nothwendig daseyende Wesen geben, und der Verstand sie sich nicht als von allen Seiten gleich vorstellen könne, und daß das Daseyn von Gott und den übrigen Wesen nur homonymisch gebraucht wird, so daß Gottes Einheit absolut ist, indem kein Wesen irgend Etwas mit Ihm gemein hat, oder Ihm in irgend einer Beziehung gleichkommt. Da nun, wie gezeigt, das Prädikat Eins eigentlich nur einem Wesen zukommt, dem kein andres gleich oder ähnlich ist, und offenbar ist, daß das nothwendig daseyende Wesen, dessen Daseyn logisch erwiesen ist, nichts Aehnliches und keine Gemeinschaft mit irgend einem andern Wesen hat, so ist es einleuchtend, daß diese Gott zukommende Eigenschaft „Eins" bloß negative und keine positive Bedeutung hat, und also keine Vielheit in Ihm bedingt. Dies wird nun im Pentateuch erklärt: „Höre

Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist Einer!" (5 B. M. 6, 4) Wie nehmlich insofern Er unser Gott ist, d. h. insofern Er, nach dem ersten oben angeführten Beweise, alle Wesen geschaffen hat, es nothwendig sich ergiebt, daß er nothwendig da, die einzige Ursache von Allem, und Nichts Ihm hierin ähnlich ist, wie es heißt: „Wem wollt ihr Mich vergleichen, daß Ich ähnlich wäre?" (Jes. 40, 25) weil alles Uebrige bloß hervorgebracht ist, so ist Er in Beziehung auf Seine Wesenheit **Eins**, ohne Zweites, das Ihm gleich wäre, und ohne daß es außer Ihm noch ein nothwendiges Daseyn gäbe. Dieses deutet auf den zweiten oben angeführten Beweis hin, und hier soll gleichsam erklärt werden, daß das Attribut **Eins**, das Gott beigelegt wird, ein negativer, keinesweges aber ein positiver Begriff sey, folglich auch keine Vielheit in Seiner Wesenheit bedinge, weil es kein zu der Wesenheit hinzukommendes Merkmal ist.

Kap. XI.

Alle Dinge zerfallen in zwei Oberabtheilungen, in selbstständige und unselbstständige. Unselbstständig sind die zufälligen Eigenschaften der Körper, und die Formen der Stoffe. Selbstständige giebt es dreierlei: 1) Körper, und diese sind die geringsten darunter, 2) absolute Geister, die von keinem Körper abhangen, und 3) Seelen, die zwischen den andern beiden in der Mitte stehen, da sie gewissermaßen von den Körpern abhangen. Denn sie erhalten Eindrücke und Einwirkungen von den absoluten Geistern, und machen Eindrücke und Einwirkungen auf die Körper, und bilden also gleichsam die mittlere Stufe zwischen den Körpern und absoluten Geistern. Da wir nun sowohl mit der Vernunft als auch mit den Sinnen eine Vielheit unter den Dingen wahrnehmen, so müssen wir zeigen, auf welche Art diese Vielheit von der ersten Ursache herkommt, da diese doch absolut eins ist.

Dieß verhält sich ungefähr so: Wir finden, daß es 10, oder streng genommen 9 Arten Körper giebt. Diese 9 sind himmlisch, der zehnte aber ist der Stoff, welcher unterhalb der über uns schwebenden Mond-Sphäre ist. Jene neun sind lebendig und haben Leiber und Seelen; denn sie sind thätig, und geben reelle Spuren ihrer Thätigkeit. (Durch ihre Bewegungen und Neigun-

gen nach Norden und Süden nehmlich bringen sie Ordnung in die Angelegenheiten der lebendigen Wesen, und regeln deren Leben auf eine der Erhaltung ihrer Gattung angemessene Weise. Die Angelegenheiten eines lebenden kann aber auch nur ein lebendes Wesen ordnen; — deßhalb behaupten wir, daß sie lebendige, mit Verstand begabte Wesen sind, die selbst begreifen, was von ihnen angeordnet wird.) Eine solche Vielheit kann aber unmöglich von dem einfachen Einen ausgehen, außer wir müssen annehmen, die erste Ursache habe aus ihrem höchst einfachen Daseyn Einen Geist erzeugt, welcher das erste Bewirkte ist, ein selbstständiges Wesen, körperlos und keine Kraft in einem Körper. Dieser ist die Anfangsursache der Vielheit; denn in diesem Erst-Bewirkten läßt sich gewissermaßen schon eine Vielheit denken, insofern nehmlich zwei Arten Geist in ihm sind, da er sich selbst und seinen Urheber erfaßt. Dadurch, daß er sich seinen einfachen Urheber denkt, fließt ein Geist von ihm aus; und dadurch, daß er sich selbst denkt, als etwas nothwendig zwei Bestandtheile Enthaltendes, der eine, daß er sich als einfachen Geist denkt, und der zweite, daß er sich als in seiner Wesenheit möglich daseyend denkt, da sein Daseyn von Etwas außer ihm abhangt, fließen von ihm die Seele und der Leib der Himmels-Sphäre aus. Indem er sich nehmlich von sich selbst vorstellt, daß er ein einfacher Geist ist, welches eine erhabene Idee ist, fließt die Seele, und indem er sich als bloß möglich existirend vorstellt, der Leib der Himmels-Sphäre von ihm aus, welche glatt (sternenlos) ist, und die Tagesbewegung verursacht. Auf dieselbe Art fließen von dem zweiten Geist der dritte Geist, sowie auch die Seele und der Leib der Fixsternen-Sphäre aus. So von dem dritten der vierte Geist, die Seele und der Leib der Saturns-Sphäre. Von dem vierten der fünfte Geist, die Seele und der Leib der Jupiter-Sphäre. Von dem fünften der sechste Geist, die Seele und der Leib der Mars-Sphäre. Von dem sechsten der siebente Geist, die Seele und der Leib der Sonnen-Sphäre. Von dem siebenten der achte Geist, die Seele und der Leib der Venus-Sphäre. Von dem achten der neunte Geist, die Seele und der Leib der Merkur-Sphäre. Von dem neunten der zehnte Geist, die Seele und der Leib der neunten, d. i. der Mond-Sphäre. Von dem zehnten fließen der Stoff von Allem, was unter der Mond-Sphäre und alle daselbst be-

findliche Seelen aus. Dieser zehnte Geist heißt vorzugsweise der wirkende Geist.

Es ist klar, daß alle diese Körper, weil ihre Ursachen verschiedenartig sind, verschiedenartig von einander seyn müssen, wie Ursache und Wirkung. Wie nehmlich der Stoff von Allem, was unter der Mond-Sphäre ist, verschiedenartig ist von dem Stoff der Mond-Sphäre, weil ihre Ursachen verschiedenartig sind, da der eine selbst die Ursache des andern ist, so sind auch alle Sphären von einander verschieden, und haben nur die Kugelgestalt und die Kreisbewegung mit einander gemein.

Weil, was über der Mond-Sphäre ist, individuelle Fortdauer hat und unvergänglich ist, was aber darunter ist, vergeht, und nur generelle Fortdauer hat, deßhalb nimmt das Mondlicht zu und ab, um anzudeuten, daß er in der Mitte ist zwischen den Dingen die, entstanden, vergehen, und denen, die individuell fortbestehen und unvergänglich sind. Weil nun aber dieses Verhältniß von Ursache und Wirkung nicht in's Unendliche fortgehen kann, so ist die Verkettung bei dem zehnten Geist stehen geblieben, dieser bewirkt Alles im Stoffe, was unter der Mond-Sphäre ist, und heißt deßhalb der wirkende Geist, in der Rabbinen-Sprache: der Fürst der Welt. Weil nun aber nach dem Gang und der Ordnung besagter Wirkungen aus jeder wieder eine andre hervorgeht, welche ein selbstständiger Geist und eine Sphären-Seele ist, von dem zehnten, dem wirkenden Geist aber keine Wirkung eines selbstständigen Geistes, sondern nur die einer Seele, die im Stoffe besteht, wie die Seele der Sphäre, ausgeht, er also gleichsam weiblich ist, indem er empfängt ohne zu erzeugen, so faßten die Rabbinen diesen Umstand in die Allegorie: (Bereschith Rabba Paruscha 11.) „Sabbath sprach zu Gott: „„Herr der Welt! Jedem hast Du einen Gatten gegeben, nur mir hast Du keinen gegeben!““ Da sprach Gott zu ihr: „„Meine Tochter! die Gemeinde Israel soll dein Gatte seyn!““ Da sie sich von Sabbath des Wortes אמרה (weiblich) bedienen, so deuten sie damit auf die Eigenschaft des Empfangens ohne zu erzeugen, welches auf den zehnten Geist geht. Sabbath aber nennen sie ihn, weil die Kabbalisten jeden der sieben Schöpfungstage je einem der letzteren emanirten Geister zuertheilen, sie nennen die Emanationen Sephiroth (Sphären) und sagen: die drei ersteren seyen geistig, und heißen sie „das

unerfaßliche Licht"; die sieben letztern Sphären aber theilen sie je einem Wochentag zu, und heißen die letzte Sabbath, weil sie die letzte der Emanationen ist und mit ihr die Verkettung aufhörte. Nun sagen sie: der letzte Geist, d. i. der zehnte, oder der wirkende, oder die zehnte Sephira (Sphäre), die sie Sabbath nennen, habe sich vor Gott beklagt, warum die Kette bei ihr aufgehört habe, und ihr kein Gatte geworden sey? d. h. ein andres Wesen, das auch ein selbstständiger Geist, und wie bei den andern Geistern, von ihr ausgeflossen wäre, so daß sie wie ein Weib bliebe, empfangend ohne zu erzeugen.? — Darauf lassen sie Gott antworten: „Meine Tochter! die Gemeinde Israel soll dein Gatte seyn!" d. h. der vermittelst der Thora erlangte Geist soll ein absoluter, selbstständiger Geist seyn, und die Herrschaft über alle materielle Dinge haben, wie die Propheten und Frommen vermittelst des durch die Thora erworbenen Geistes im Stande waren, neue Wunder und Zeichen zu bewirken — er soll gleichsam ein abstrakter Geist seyn, emanirt aus dem wirkenden Geist, oder aus der, Sabbath genannten, Sephira.

Nach der Meinung einiger andern Kabbalisten aber, welche behaupten, die Sephira Jesod (יסוד) heiße Sabbath — denn sie zählen den Anfang der Tage von der dritten d. i. der Sephira Bina (בינה) an — wäre die Klage darüber, daß der wirkende Geist, d. i. Malchuth (מלכות), die zehnte Sephira und Ausfluß des Jesod, nicht, wie alle übrige absolute von den Sephiroth entsprungene Geister, die Kraft habe, einen andern absoluten Geist hervorzubringen, und also nur gleichsam als Gattin, d. i. empfangend, sich zu dem Sabbath (Jesod) verhalte, nicht aber, wie die übrigen, als Gatten, d. h. erzeugend.

Darauf anspielend, sagen auch die Rabbinen: (Sabbath 86b) „Alle geben zu, daß die Thora am Sabbath sey gegeben worden;" was so viel sagen will. als: sie sey am Sabbath gegeben worden, um anzudeuten, daß durch sie der Mensch sich einen Geist erwirbt, der von der, Sabbath genannten, Sephira ausfließt, etwas Selbstständiges ist, und von den Rabbinen „die erweiterte Seele" genannt wird, (Beza 16a. Thaanith 27b.) die dem Menschen mit dem Sabbath gegeben und mit dem Sabbath-Ausgang wieder genommen wird, — was auf die Worte (2. B. M. 31, 17) שבת וינפש gegründet wird, indem man mit dem sogenannten Notaricon liest: שָׁבַת וַי נֶפֶשׁ d. h. wenn man

geruht hat, dann wehe Seele! sie ist weg! — Deßhalb ist der Sabbath ein ewiger Bund und ewiges Zeichen zwischen der Gottheit und Israel, wie es daselbst heißt: „Also sollen die Söhne Israels den Sabbath beobachten, ꝛc. Zwischen Mir und den Söhnen Israels sey er ein ewiges Zeichen ꝛc." (ibid. V. 16 und 17.) d. h. der Sabbath sey ein Zeichen für den Rest des Göttlichen, mit dem das Volk umschlungen war, da es nicht zu läugnen ist, daß vermittelst dieses göttlichen Bandes das ewige Seelenheil und die Innigkeit mit Gott so weit erlangt wird, daß Seine Frommen, die den Sabbath beobachtet, die Natur verändern können, was doch gewiß ein Bundeszeichen ist.

Dies ist meine Vorstellung von dem Kettengang der Dinge aus der ersten Ursache, nach der Ansicht Avicenna's, Maimonides und einiger Arabischen Gelehrten. Averroes dagegen hat eine, von dieser abweichende Ansicht, die der der alten Philosophen entspricht, und die ich mittheilen will, nachdem ich werde von der Existenz der Engel zuerst gesprochen haben, um dem Gläubigen eine vollständige Vorstellung zu geben, wie sich die Dinge und die Vielheit der verschiedenartigen Geschöpfe aus der ersten Ursache herleiten, da diese doch im höchsten Grade einfach ist.

Kap. XII.

Ueber die Existenz der Engel ist eine Meinungsverschiedenheit zwischen den Philosophen und Schriftgelehrten, indem sie zwar alle deren Daseyn zugeben, über die näheren Umstände aber von einander abweichen. Die Philosophen nehmlich behaupten, da ihre Wesenheit einfach geistig ist, so könnte man sich von ihnen keine Vielheit denken, da die Vielheit bei gleichförmigen Dingen nur mit Rücksicht auf die Materie zu finden sey. Denn in Allem herrsche Vielheit von Seiten der Materie, und Einheit von Seiten der Form, weßhalb auch Einheit der Zweiheit vorzuziehen sey. Da nun die Engel absolute, immaterielle Geister seyen, so könnte man sich auf keine Weise weiter einen Unterschied zwischen ihnen denken, als daß einer Ursache und der andre Wirkung sey. Daraufhin nehmen sie dann an, die Anzahl dieser absoluten Geister sey zehn, gleich der Anzahl der Sphären, deren es neun oder mit der sublunarischen Materie

zehn giebt, wie im vorigen Kapitel gezeigt. — Eine Klasse der Gesetzesgläubigen, die auch dieser Meinung zugethan ist, nimmt an, die Anzahl der Engel gleiche der der Sphären, die sich in verschiedenen Richtungen hinbewegen — indem jede solche Sphäre einen besondern Geist habe, der sie nach ihrer besondern Richtung in Bewegung setzt. — Da nun die Anzahl der Sphären, die man nothwendig annehmen muß, um sich dadurch alle an den Sternen sichtbare Bewegungen vollständig zu erklären, 49 oder 50 sey, so sey auch die Anzahl der Engel, als eben so vieler Beweger, 49 oder 50. Sie behaupten, dies sey auch die Meinung der Rabbinen, wenn sie sagen: „Fünfzig Pforten der Einsicht wurden in der Welt geschaffen, und alle bis auf Eine wurden Moses mitgetheilt, wie es heißt: „Wenig entzogst Du ihm von den göttlichen Wesen!" (Rosch Haschana 21b) (Nedarim 38a) (Ps. 8, 6.) Pforten der Einsicht heißen sie, weil jeder derselben eine besondere Gabe der Einsicht hat.

Alles dieses aber widerstreitet dem Gesetze. Denn wir müßten annehmen, daß die zu den Menschenkindern gesandten Engel nur allegorische Vorstellungen und nicht reelle Wesen wären; indeß doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, daß es, selbst außer den an die Menschen zu sendenden, noch sehr viele wirkliche Engel giebt — wie die Rabbinen (Aboda Zara 3 b) zu dem Verse: „Gottes Gefolge sind zwei Myriaden Engel" (Psal. 68, 18) commentiren, so wie auch zu dem Verse: „Ein Feuer-Strom strömte aus von Ihm, tausendmal tausend bedienen Ihn rc." (Daniel 7, 10) — so wie auch, daß es wesentliche Engel giebt, die an die Menschen geschickt werden, wie es heißt: „denn Seine Engel bestellt Er dir, dich zu bewachen auf allen deinen Wegen;" (Ps. 91, 11) und: „und der Mann Gabriel, den ich im Gesichte Anfangs erblickt hatte, erreichte mich in schwachem Fluge, um die Zeit des Abend-Opfers." (Daniel 9, 21) Eben so heißt es dort: „und nicht Einer steht mir bei gegen jene, als nur Michael, euer Herr." (10, 21) Alles dieses zeigt, daß es wirkliche Engel giebt, die zu den Menschen geschickt werden, und diese Meinung ist von den Gläubigen aller Lehren angenommen.

Deßhalb scheint es uns, daß die Verschiedenheit unter den absoluten Geistern auf der Verschiedenheit ihrer Begriffe, d. h. je nach dem, was sie von den Eigenschaften der Vollkommenheit in Gott erfassen, beruht, ohne daß nothwendig der eine Ursache

und der andere Wirkung sey. Das Wort שכל (Geist) ist dann gleichsam ein Gattungsbegriff, der sie alle umfaßt, ihr Unterschied aber besteht nur in dem Begriff oder den Begriffen, die jeder von ihnen zu fassen im Stande ist. Dieses aber bedingt keine Vielheit in dem Wesen irgend Eines derselben. Denn es giebt Dinge, die aus einem Gattungs- und einem Unterscheidungsbegriff bestehen, wie der Mensch, der aus Leben und Vernunft besteht, welches ein existirender Gattungs- und Unterscheidungsbegriff ist, weßhalb der Mensch auch nothwendig zusammengesetzt ist. Es giebt aber auch Wesen, die nur dem Worte nach aus Gattungs- und Unterscheidungsbegriff zusammengesetzt sind, nicht aber in Wiklichkeit, wie z. B. daß die schwarze Farbe eine das Gesicht ganz aufsammelnde Farbe ist. Hier ist die Farbe der Gattungsbegriff, und das Aufsammeln des Gesichtes ist das Unterschiedsmerkmal. Dieses aber bedingt in dem Wesen der Schwärze selbst doch keine Vielheit, denn in der Wirklichkeit ist die Schwärze keineswegs aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, sondern wird nur so definirt. Eben so nun verhält es sich mit den absoluten Geistern; wenn sie nehmlich auch in der Definition mit zwei Begriffen erklärt werden, so bedingt dieses in ihrem Wesen noch keine Vielheit.

Denn da die Anhänger jener Meinung zugeben, daß allerdings schon ein Unterschied unter den absoluten Geistern von Seiten der Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten nach den verschiedenen Richtungen ihrer Sphären-Bewegungen stattfinde, wenn auch nicht Einer Ursache und Einer Wirkung ist, so können sie sich ja auch von Seiten ihres Begriffsvermögens unterscheiden. So unterscheidet sich denn derjenige, welcher von den Vollkommenheits-Eigenschaften Gottes eine oder zwei begreift, von demjenigen, der mehre begreift, oder von demjenigen, der ganz andere begreift, ohne daß dies irgend eine Vielheit in dem Wesen irgend Eines von ihnen bedingte. Nach der Verschiedenheit ihrer Begriffe wären dann auch ihre Kraft und ihre Verrichtungen in der Welt verschieden. Denn wie ein Regent Leute von Einsichten und Fähigkeiten über gewisse Regierungszweige, über höhere Regierungszweige aber Leute von höhern Einsichten und Fähigkeiten setzt, so auch hat Gott je über ein besonderes Geschäft einen besondern Engel gesetzt, nach dessen Einsicht und Vermögen. Deßhalb heißt es auch bei den Rabbinen: „Ein Engel verrichtet

keine zwei Sendungen," (Bereschith Rabba Parascha 50) was bedeutet: daß jeder Engel eine seiner Einsicht angemessene Sendung und Kraft hat, so wie sie auch bezeichnend „der Fürst des Feuers," „der Fürst des Wassers" genannt werden. Da es nun aber sehr viele, oder, wie weiter gezeigt werden soll (Kap. 20) unendlich viele Vollkommenheits-Eigenschaften Gottes giebt, so muß es auch eine große Anzahl absoluter Geister geben, nach der Verschiedenheit ihres Begriffes von der Gottheit, so wie auch nach der Verschiedenheit der von Gott in sie gelegten Kraft zu wirken, ohne daß jedoch der eine Ursache und der andere Wirkung zu seyn braucht, und obgleich sie höchst einfach und Gott höchst einig ist. Daß dieses die richtige und wahre Ansicht ist, die sowohl der h. Schrift, als auch der Philosophie zusagt, wird in dem nächsten Kapitel gezeigt werden.

Kap. XIII.

Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Wirkungen hangen von einer von dreien Ursachen ab: entweder von der Verschiedenheit der Wirkungskräfte, so wie Anderes bewirkt wird kraft der Lust, und Anderes kraft des Verdrusses; oder von der Verschiedenheit der Stoffe, wie das Feuer Pech schmelzt und Salz erhärtet; oder von der Verschiedenheit der Werkzeuge, wie der Schneider vermittelst der Nadel näht und vermittelst der Scheere schneidet. — Die Wirkung Gottes aber kann aus keiner dieser drei Ursachen mannigfaltig seyn, denn Er ist ein einziges einfaches Wesen, ohne Verschiedenheit der Kräfte, und weder Verschiedenheit der Stoffe, noch der Werkzeuge kann Vielheit von Ihm hergeleitet haben. Es muß also eine andere Art geben, wie die Vielheit von Ihm ausgehen kann, und dies ist — die Mittelbarkeit. Es muß nehmlich zuerst Eins von Ihm ausgehen, von diesem Einen ein Anderes, von diesem Andern ein drittes Geschöpf, — wie wir im 11. Kap. gezeigt, — bis der Mittelwesen viele werden, und durch sie die Vielheit sich zeigt. Wenn nicht auf diese Art, sagen die Philosophen, kann man sich keine Vorstellung machen, wie die wirkliche Vielheit von Gott herkommen kann, da Er doch ein einfaches, einiges Wesen ist, und aus dem Einigen nur wieder ein Einiges herkommen kann.

Gegen diese Erklärung läßt sich nun aber einwenden, daß es, derselben zufolge, auf der Welt gar nichts Zusammengesetztes geben dürfte, jedes Geschöpf müßte einfach und aus einem andern ausgeflossen seyn, welches als seine Ursache über ihm stünde. Da wir aber finden, daß der Körper aus Materie und Form, der Mensch aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, und zwar, ohne daß die Existenz des Einen von den Zweien die Ursache des Andern ist — sonst könnte ja Eines ohne das Andere nicht existiren — indem beider Daseyn von einer dritten Ursache außer ihnen abhangt, so fällt diese Erklärung der Vielheit aus der Einheit zusammen.

Zwar haben Avicenna und spätere Arabische Philosophen diese Einwendung heben wollen, indem sie, die Erklärung der Mittelwesen beibehaltend, annahmen, daß jedes erzeugte Mittelwesen schon eine gewisse Vielheit enthielte. Diese bestünde darin, daß es sich selbst denkt außer seiner Ursache, dann wieder, daß es sich selbst und seine außer ihm gelegene Ursache denkt, außerdem daß es noch seine eigene bloß mögliche Existenz denkt, da sie von Etwas außer ihm abhangt; auf diese Art wäre es dann möglich, daß Vielheit entstünde, ganz so wie wir im 11. Kapitel gezeigt haben.

Dieser Ansichtsweise hat aber Abuchmad schon den Todesstoß versetzt, indem er sagt, dies seyen nur geistige Unterscheidungen, nicht aber wirkliche Verschiedenheiten, aus denen getrennte Geschöpfe entstehen könnten. Wenn aber durch jene Unterscheidungen eine Vielheit hätte entstehen können, so brauchte man wieder nicht die vielen stufenweisen Entstehungen auseinander, denn dann ließe sich begreifen, daß die Vielheit ohne sie unmittelbar von der ersten Ursache herkäme. Dies könnte nehmlich geschehen, indem sie sich selbst erkennt, außer der Nothwendigkeit ihres Daseyns, und außerdem, daß sie sich als Anfang für Alles erkennt. Da nun aber diese Unterscheidungen in ihr sind, ohne eine Vielheit in ihr zu verursachen, was hindert, daß es nicht eben so in den Entstehungen aus ihr sey? so daß die Frage wieder stehen bleibt: „Woher kommt die Vielheit?" Die Wahrheit also ist, daß diese Unterscheidungen gar keine Vielheit verursachen, weder in der ersten Ursache, noch in den Entstehungen aus ihr, daß aus denselben die verschiedenen We-

sen ausfließen könnten. Wie also kann man sich denken, daß Vielheit aus der absoluten Einheit entstanden sey?

Aus diesen Gründen gab es unter den Alten Ansichten, daß es zwei erste Ursachen gebe, eine für das Gute und eine für das Böse; indem sie glaubten, „aus des Höchsten Munde käme nicht das Böse wie das Gute.“ (Klagelied. 3, 38.) Sie glaubten nicht, daß die Ursachen der Gegensätze Eins seyn könnten. Weil nun die Hauptgegensätze, die alle andere Arten Gegensätze umfassen, das Gute und das Böse sind, nahmen sie zwei Ursachen, eine für das Gute und eine für das Böse an. — Der Begründer dieser Meinung war Manes, daher seine Anhänger Manichäer heißen, wie die Anhänger von Epicur's Meinung, welcher glaubte, die Welt habe keinen Lenker, und das Daseyn Gottes läugnete, Epicuräer heißen. —

Diese Meinung wurde schon vielseitig von den Philosophen bestritten. Die bemerkenswertheste und, nach der Tendenz dieses Buches, die triftigste dieser Gegenansichten ist die, daß, wenn wir die Dinge genau betrachten, wir sehen, daß sie alle überhaupt nach einem einzigen Ziele streben, nehmlich nach der Weltordnung, ähnlich der Anordnung im Lager durch den Feldherrn, und der Anordnung in' den Staaten durch die Regenten. Wie nehmlich ungeachtet der dort herrschenden Vielheit in den vielseitigen verschiedenen Geschäften, Verrichtungen und Regierungszweigen, dennoch alle nach einem Ziele streben, nehmlich der Aufrechthaltung und Ordnung des Staats oder des Lagers auf die einfachste Weise, so können wir auch annehmen, daß sich die Welt in dieser Gestalt der Existenz des Guten und Bösen nur befinde, um die Vorherrschung des Guten überhaupt durch die ganze Schöpfung zu befördern, indem das Böse selbst nicht die Grundabsicht war, sondern nur erforderlich bei Gelegenheit eintritt, wie z. B. die Strafe oder Züchtigung des Vaters an seinem Sohn, welches nur ein Böses ist, das Gutes zur Absicht hat, ohne selbst die Grundabsicht zu seyn. Da es nehmlich in der Schöpfung einmal Güter giebt, die nicht existiren können, ohne daß ein Wenig Böses mit darunter gemischt sey, wie z. B. die menschliche Existenz zusammengesetzt ist aus vernünftiger und thierischer Seele, die den guten und bösen Trieb ausmachen; — der gute Trieb ist in ihn gelegt, zur möglichen Erhaltung des Individuums, d. h. zur Fortdauer der Seele, der böse Trieb

aber zur Erhaltung der Gattung ohne die der Mensch nicht existiren könnte — so hat es die höchste Weisheit so angeordnet, daß die Mehrheit vom Guten sey, wenn schon ein Wenig vom Bösen dazu gemischt ist. Denn es ist einleuchtend, daß die Existenz großen Gutes mit wenigem Bösen vorzüglicher ist, als das Nichtseyn großen Gutes wegen des wenigen Bösen. So erfolgt also nicht nothwendig aus der Existenz des Guten und Bösen, daß sie aus verschiedenen Quellen entspringen müssen, da aus einer und derselben Quelle das Gute für sich selbst und das Böse gelegenheitlich entspringen können. So z. B. entspringt vom Feuer Gutes für die ganze niedere Schöpfung, indem es zur Erhaltung aller Dinge beiträgt, und dennoch entspringt manches Mal Böses daraus, indem es zufällig das Kleid dieses oder jenes Frommen verbrennt. So giebt es auch Dinge, die, wiewohl an sich selbst böse, des Guten halber, das möglicher Weise aus ihnen entspringen kann, da sind, wie die Strafen, welche gute Gesetzgeber einführen; denn obwohl sie an sich selbst böse sind, so werden sie doch festgestellt, wegen des Gemeinbesten, das für die Nation oder den Staat daraus entspringt, damit nehmlich die Menschen zur Glückseligkeit geleitet werden, und sich unter einander innig vereinigen, und so das Gemeinbeste unter den verschiedenen Arten Menschen zu einer solchen Vollkommenheit gelange, daß es Einem Körper gleicht, in dem verschiedene Glieder, verschiedene Hauptpunkte, einander entgegengesetzte Eigenschaften vereinigt sind, die alle einen Zweck, die Erhaltung und Verbindung des Körpers, haben, in dem aber auch, wegen des sie bedingenden Stoffes, schädliche Dinge enthalten sind. Deßhalb stimmen, wie Averroes sagt, die alten Philosophen darin überein, das die erste Ursache die strengste Einheit sey, welche auch das Universum als eine völlige Einheit hervorgebracht; daß von ihr unmittelbar alle veränderliche und verschiedenartige Geschöpfe zu Einem Endzweck, der Erhaltung der Schöpfung, an-angeordnet, und so mit einander in Verbindung gesetzt worden seyen, daß die Schöpfung völlig Eins ist. So bestellt das Oberhaupt eines Landes einen Theil Menschen, nur Eine gewisse Arbeit zu verrichten, damit diese desto vollkommner werde, Andere ausschließlich für eine andere Arbeit und so fort. So müssen denn einige Schneider, andere Weber, wieder andere Bauleute

werden, damit dadurch alle dem Lande erforderliche Arbeiten zu ihrer höchsten Ausbildung gebracht werden, und so das Wohl des Staats zu seiner Vollkommenheit gelange. Wie also von einem solchen Oberhaupt, obgleich es streng Eins ist, alle Mannigfaltigkeit der Arbeiten ausgeht, eben so gehe von Gott, obschon streng Eins, die Vielheit aus, ohne in Seinem Wesen Vielheit zu bedingen. Indem sie nun zwar zugeben, daß die Prämisse, welche behauptet, daß von Einem wieder nur Eines kann angeordnet werden, streng wahr sey, so thun sie dies mit der Modification, daß dies nur bei einer individuellen begreiflichen Thätigkeit stattfinde, daß man aber von Gott, welcher die allgemeine Thätigkeit überhaupt ist, — so daß der Name Thätigkeit auf Ihn und Andere nur homonymisch anzuwenden sey, weil Er nicht auf ein Werk besonders kann beschränkt werden, da alle Werke Ihm zuzuschreiben sind, — füglich sagen könne, daß Er die vielen einzelnen verschiedenartigen Werke vollbringe wegen der strengen Einheit, daß nehmlich alle Theile der Schöpfung mit einander verbunden, und Alles Eins werde, damit so die vielen Geschöpfe alle nach einem Ziele streben, der Erhaltung der Schöpfung, wie die vernünftige Seele im Menschen, obschon Eins, verschiedenartige Werke verrichtet zu einem Endzweck, der Erhaltung des Menschen. Auf diese Art werde von Gott nur Ein Werk angeordnet, nehmlich die allgemeine Weltordnung, in der aber eine vielseitige Verschiedenheit herrsche, um alle Theile der Schöpfung mit einander in Verbindung zu bringen. Sie sagen ferner, daß wenn auch alle jene einfachen Wesen, die nicht vom Stoffe abhangen, Ursache und Wirkung zu einander sind, und so bis zu Einer einfachen Ursache hinaufsteigen, die Vielheit der Körper dennoch von der Vielheit dieser Ursachen herkomme, um so alle Theile der Schöpfung mit einander zu verbinden. Denn wenn diese Vielheit nicht wäre, so wäre die Schöpfung mangelhaft und könnte nicht das eine Ziel der Vollkommenheit erreichen, das sie so wirklich erreicht. Deßhalb finde man bei den Sphären eine solche Bewegungsverschiedenheit wegen der Verschiedenheit ihrer Ursachen, und finde bei allen jene allgemeine, nehmlich die Tagesbewegung, um anzuzeigen, daß ihr Ursprung einer ist, daß sie alle zu einer Ursache hinaufsteigen und daß alle Verschiedenheit ihrer Bewegungen nur zu einem Endzweck ist. Averroes fügt hinzu: Gott

habe den anfänglichen einfachen Wesen geboten, sie sollten den Sphären gebieten, diese Bewegungen zu machen, auf des Gebieters Geheiß seyen Himmel und Erde festgestanden, wie auf das Geheiß des Königs, des Obersten in einem Lande, die von demselben dazu Berufenen und Angeordneten sich bethätigen als Herrscher über gewisse Angelegenheiten des Landes und über gewisse Menschenklassen, und dieses Gebot und dieser Glaube seyen der Grund zu jeglichem Gebot und Glauben, die dem Menschen auferlegt sind, insofern er ein vernünftiges, lebendiges Wesen ist. Dies ungefähr ist der Inhalt der Ansichten des Averroes über diesen Punkt in seinem Buche Destructio destructionis. Du siehst nun, daß nach allen diesen Hin- und Herreden er sich zu dem Geständniß gezwungen fühlte, daß die Existenz des Himmels und der Erde auf Befehl und Geheiß veranlaßt worden sey, und nicht durch Nothwendigkeit, weil man sich nie die Entstehung eines materiellen Dinges aus einem von allem Stoffe freien, höchst einfachen Geiste, durch Nothwendigkeit, sondern nur durch Geheiß begreiflich machen kann. Dies aber beweist nothwendig die Schöpfung aus dem Nichts, d. h. daß die Welt da ist und sich erhält durch den Willen eines Wollenden, wie wir bereits oben im dritten Kap. bemerkt, und man kann sagen, die Natur der Wahrheit habe Averroes zu diesem Geständniß gleichsam genöthigt.

Das Resultat, das wir, sey es nach der Meinung Avicenna's und Maimonides, sey es nach der Meinung des Averroes, im Namen der alten Philosophen, erhalten, ist: daß die Vielheit der Dinge in der Welt auf dem Wege der Mittelbarkeit entstanden sey, und nicht direkt aus einer in der ersten Ursache stattfindenden Vielheit, da Gottes Einheit die höchst einfachste ist. Darauf werden wir auch im Pentateuch hingewiesen mit dem Verse: „Höre Israel! der Ewige ist unser Elohim, der Ewige ist Einer!" (5. B. M. 6, 4.) Wir sollen nehmlich glauben, daß ungeachtet Er unser Elohim, d. h. die Ursache der Vielheit ist, Er dennoch höchst einig ist. (Vergl. I. 14.)

Dieses möge hinreichen zur Verständniß des Folgesatzes der Einheit und dessen, was damit zusammenhängt, indem nun alle Nothwendigkeit einer Vielheit in dem Wesen Gottes widerlegt ist. Wir gehen demnach zum zweiten Folgesatz, daß Gott kein Körper und keine Kraft in einem Körper ist, über.

Kap. XIV.

Wir haben es schon durch Beweise bewahrheitet, daß Gott weder ein Körper, noch eine Kraft in einem Körper ist. Daher müssen wir uns von Gott nothwendig alle Zufälligkeiten des Körpers und Leidenschaften wegdenken; und es bedarf einer Erklärung, warum wir bei allen Propheten finden, daß Gott ein eifervoller Gott, des Zornes, der Rache fähig und grollhegend ist. So sagt Nahum: (1, 2.) „Ein eifernder und rächender Gott ist der Herr! Ja ein Rächer ist der Herr und zornerfüllt! Ein Rächer ist der Herr an Seinen Widersachern, und gedenkt es Seinen Feinden!“ Dieses sind lauter Leidenschaften, die durch den Körper entstehen, und außerdem noch unwürdige Eigenschaften, die man keinem Gebildeten, geschweige der erhabenen Gottheit, beimessen darf! — So finden wir Gott auch Stolz zugeschrieben. „Der Herr regiert, ist in Stolz gekleidet.“ (Ps. 93, 1) So werden Ihm auch die Regungen des Mitleids zugeschrieben: „All Mein Mitleid wird rege.“ (Hos. 11, 8) Schmerz: „Er betrübte sich in Seinem Herzen.“ (1 B. M. 6, 6) Ueberdruß: Es ward Ihm in der Seele überdrüssig das Elend Israels.“ (Richter 10, 16.)

Die Erklärung dazu ist diese: Da die Propheten nur die Absicht haben, die Menschen überhaupt zur Gottesverehrung und Liebe anzuleiten, die Menge sich aber nur aus Furcht vor Strafe dieser Verehrung unterzieht, darum reden sie in einer dem ganzen Volke verständlichen Sprache. Wie man nun von einem König, der über Empörer, die seinen Thron einem Anderen gegeben haben, Gericht hält, in der gewöhnlichen Sprache sagt, er sey eifernd, rachevoll und zornerfüllt, so sagen auch die Propheten von Gott, wenn Er die Uebertreter Seines Willens richtet, Er sey ein eifernder, rachevoller und zornerfüllter Gott, weil die von Ihm über die Uebertreter Seines Willens ausgehende Handlung die des Rachevollen, Grollhegenden und Eifernden ist. In derselben Redeweise schreibt man Ihm auch den Schmerz zu. Wie sich nehmlich die Menschen betrüben, wenn es die Nothwendigkeit erheischt, daß ihre Werke zerstört werden, so auch heißt es in der heiligen Schrift: „Er betrübte Sich in Seinem Herzen“ (1. B. M. 6, 6.) und gleich darauf: „Und der Ewige sprach: „Vertilgen will Ich die Menschen, die Ich geschaffen 2c. denn es reuet Mich, daß Ich sie gemacht habe“ (V. 7.) weil Er eine Handlung that, als wie Einer, der

Reue hat über das, was er gemacht hat, und es zerstören will. — Und wie ein Mensch, wenn die Nothwendigkeit des Rechtes es erheischt, daß er sein Händewerk zerstöre, einen Ausweg sucht, nicht Alles zerstören zu müssen, so hat auch Gott einen Ausweg gesucht, nicht Alles zerstören zu müssen. Darum heißt es weiter: „Noah aber fand Gunst in den Augen des Ewigen“ (V. 8.) d. h. Gott veranstaltete es, daß die Welt erhalten wurde durch Noah und dessen Söhne. — In demselben Sinne heißt es auch: „Es ward Ihm in der Seele überdrüssig das Elend Israels.“ (Richter 10, 16.) Gleichsam, wie ein Mensch Gram und Verdruß hat über seines Freundes Elend, und sich selbst in Noth stürzt, um ihm zu helfen, so hat auch Gott, obschon die Israeliten gesündigt hatten, und zu damaliger Stunde jener außerordentlichen Rettung nicht würdig waren, ihnen doch aus eignem Antrieb geholfen, als wenn Er ergriffen worden wäre von ihren Leiden und Nöthen, wie auch Gott zu Moses spricht: „Wohl habe Ich gesehen das Elend Meines Volkes ꝛc. und Ich komme herab, es zu retten aus der Hand der Egypter ꝛc. (2. B. M. 3, 7 u. 8.) Auf diese Art müssen auch der Vers: „All Mein Mitleid wird rege“ (Hoseas 11, 8.) und andere Ausdrücke, die Leidenschaften bezeichnen, verstanden werden, daß sie bloß den Menschen einen Begriff von der Wirkung geben wollen, um auf ihre Sinne einen starken Eindruck zu machen, wie wir deutlich ausgesprochen finden: „Also hütet euch sehr um eurer Seelen willen — denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen ꝛc.“ (5. B. M. 4, 15.) indeß dennoch Gott oft körperliche Organe zugeschrieben werden, wie es von den Gesetztafeln heißt: „beschrieben durch einen Finger Gottes“; (2. B. M. 31, 18.) „Betrachte ich den Himmel, das Werk Deiner Finger;“ (Ps. 8, 4.) so: „Deine Rechte, o Herr! hochherrlich an Kraft!“ (2. B. M. 15, 6.) „Deine Hände haben mich gemacht, und mich ausgebildet“ (Ps 119, 73.) und dergleichen Viele. — Weil nehmlich der Mensch mit dem Finger schreibt, legt man auch Ihm den Finger bei; weil die Stärke des Menschen in der Rechten liegt, die Rechte; weil menschliche Werke mit Händen und Fingern geschehen, Hände und Finger; weil der Mensch die Worte mit dem Ohr auffaßt, heißt es von Gott: „Es seyen Deine Ohren gerichtet auf meines Flehens Stimme!“ (ibid. 130, 2.) In demselben Sinne spricht Gott von dem Tempel: „Es sollen Meine Augen

und Mein Herz dort seyn alle Tage!" (1. B. Könige 9, 3.) d. h. Meine Sorgfalt und Mein Wille, was anzeigen soll, daß Er seine Erhaltung wünscht. So auch, wenn die Propheten Gott als einen König auf dem Throne sitzend bezeichnen, wie: „Da sah ich den Herrn, sitzend auf einem Throne" (Jesaias 6, 1.) und eben da: „denn den König, den Herrn Zebaoth, haben meine Augen gesehen". (V. 5.) So bezeichnen sie Ihn als Helden: „Der Herr, wie ein Held zieht Er aus;" (ibid. 42, 13.) „Der Herr ist ein Kriegesheld," (Ps. 24, 8.) welches Alles den Menschen nur einen Begriff von Seiner Herrlichkeit und Majestät geben soll. So spricht auch David: „Sie besingen Deines Reiches Majestät, rc. um den Menschen Deine Allmacht zu verkünden, die Majestät von Seines Reiches Herrlichkeit" (ibid. 145, 11.) d. h. sie bezeichnen Dich nur so, um den Menschen Gottes Allmacht zu verkünden, nicht aber, daß Dein Reich dem eines fleischlichen Königs gliche. Daß wir aber in der heiligen Schrift Gott Stolz beigelegt finden, obschon dies eine unwürdige Eigenschaft ist, wie es heißt: „Ein Abscheu Gottes ist, wer stolz im Herzen," (Sprchw. 16, 5.) so darf sich der Mensch allerdings nicht brüsten mit dem, was nicht sein eigen ist, also mit keiner Vollkommenheit, mit keinem Vorzuge, da Alles von Gott kommt. So heißt es von der Weisheit: „Denn Gott giebt Weisheit" (ibid. 2, 6.) und auch: „Der die Weisen rückwärts kehrt und ihre Kenntniß zu Nichte macht," (Jes. 44, 25.) allwo gezeigt wird, daß Menschen-Weisheit Nichts ist, und daß die Weisheit überhaupt nur von Gott, und Keinem sonst kommt. So darf sich auch der Mensch mit seinem Reichthum nicht brüsten, da er nicht sein ist; so spricht David: „Denn von Dir ist Alles, und nur von Deiner Hand geben wir Dir." (1. B. Chronik 29, 14.) So ist die Königswürde, alle Erhabenheit und jeglicher Vorzug von Gott: „Dir, Gott! gehört die Herrschaft, Erhabener über Alles als Oberhaupt!" (ibid. V. 11.) worauf die Rabbinen bemerken: „Selbst ein Brunnen-Aufseher wird vom Himmel eingesetzt." (Baba Bathra 91 b.) Weiter sprach David: „Sowohl Reichthum, als Ruhm gehen von Dir aus; und Du beherrschest Alles." D. h. da Alles von Gott kommt, und der Mensch Alles nur von Ihm und durch Seine Gunst hat, da es in Seiner Gewalt steht, Alles zu erheben, und zu stärken, so ziemt es dem Menschen nicht, sich zu brü-

sten mit dem, was nicht sein und nicht in seiner Macht. Darum also würde sich Stolz (Majestät) ganz allein für Gott ziemen, von Dem allein Alles kommt, weßhalb die Schrift Ihm auch solchen beilegt: „Der Herr regiert, ist in Stolz gekleidet“ (Ps. 93, 1.) So spricht Moses: „Singen will ich dem Herrn, denn Er ist hoch und stolz,“ (2. B. M. 15, 1.) worauf Onkelos paraphrasirt: „Denn Er hat sich stolz erhoben über Stolze, da der Stolz nur Ihm geziemt.“ Darum verdient, wer sich mit Etwas, das nicht sein Eigenthum ist, brüstet, daß diese Würde ihm entzogen werde, um ihn zu lehren, daß Ehre und Würde ihm nicht durch ihn selbst gekommen, sondern von Gott, und durch Seine Gunst. So heißt es von Nebuchadnezar, der zu übermüthig über seinen Ruhm und seine Herrschaft geworden war: „Aber als sein Herz sich überhob, und sein Sinn sich verhärtete in Stolz, ward er entsetzt seines Herrscherthrons, und sie nahmen ihm seine Würde; &c. bis er einsah, daß der höchste Gott waltet in der Menschen Reich, und daß Er, wen Er will, dazu erhebt.“ (Daniel 5, 20.) Eben so heißt es auch von dem Fürsten von Tyrus, weil er sich für einen Gott gehalten: „Weil dein Herz sich überhoben, und du sprachst: „„ein Gott bin ich““ &c. wirst du denn auch sprechen: „„Gott bin ich““ vor deinen Mördern? Du, ein Mensch, und kein Gott, in der Hand deiner Todtschläger!“ (Ezechiel 28, 2.) Hieraus ergiebt sich, daß Gott die heimsucht, die stolzthun, mit dem, was nicht ihnen gehört; brüstet sich Einer mit seiner Königswürde, so nimmt Gott ihm diese und giebt sie einem gemeinen Menschen, damit Allen bekannt werde, daß die königliche Würde nicht von Menschen kommt, und nicht in ihrer Macht ist. Weil Hiram, Fürst von Tyrus, sich überhoben hatte und gesprochen: „Ein Gott bin ich,“ suchte der Ewige ihn heim, indem Er ihn in Mörders Gewalt gab, was seine wahre Vergeltung war. Es ist nehmlich Gottes Weise, Todte zu beleben, zum Tod Geschleppte zu erretten, dem Tode Nahe davon zu entfernen; hier aber liefert im Gegentheil Gott Hiram, den Fürsten von Tyrus, in seiner Mörder Hand, um zu zeigen, daß er kein Gott, da er nicht vermochte, sich selbst zu retten, und dem Verderben zu entreißen. Gott aber, in Dessen Hand die Seele alles Lebenden ist, Er tödtet und belebt; Er verleiht Vollkommenheit allen Wesen, und keine Vollkommenheit hat Er, die Ihm von

sonst Einem käme, wie die Könige ihre Vollkommenheit von Andern erhalten. Denn der Könige Herrschaft ist nur erhaben durch die Ehre, die ihnen von Andern angethan wird, denn ohne jene Ehre würde man gar nicht sehen, daß Einer ein König sey, und vor Andern Etwas voraus habe; daher herrscht die Ehre gleichsam über ihnen. Gott aber herrscht im Gegentheil über der Ehre, und heißt deßhalb: „König der Ehre.“ (Ps. 24, 7. ff.) Des Königs Zierde ist des Volkes Menge, damit seine Ehre sich mehre; weil aber Gott König ist über der Ehre, wird Seine Herrschaft nicht durch Andere erhoben, und erleidet keine Veränderung, noch Verminderung, wie die der gemachten Könige. Der Sänger spricht: „Die Stimme Gottes macht die Rehe werfen, entlaubt die Wälder, und in Seiner Halle ruft Alles: Ehre!“ (ibid. 29, 9.) d. h. selbst wenn Gott Gericht hält, und Wälder und Thiere verderbt, vermindert sich Seine Herrschaft und Seine Ehre nicht, denn in Seiner Halle, d. h. auf Seinem Standpunkt, da ist Alles Ehre. Dazu bringt er noch den Beweis: „Denn der Herr saß während der Sündfluth (auf Seinem Throne), es sitzt der Herr, als König, ewiglich,“ d. h. Gott war in der Sündfluth Zeit, da die Welt vorher voller Menschen und Thiere war, und obgleich Alles vernichtet ward, und nur Noah und was mit ihm in der Arche war, übrig blieb, so veränderte sich doch Seine Herrschaft nicht im Mindesten, d. i. „es sitzt der Herr als König ewiglich.“ Er bedient sich aber des Wortes וישב (Er sitzt) und nicht ויהי (Er ist), weil sitzen mehr Stetigkeit ausdrückt, wie Maimonides in der Homonyme ישב erklärt. (More Neb. I. 11) Deßhalb legt Ihm auch der Prophet vor allen andern das Prädikat sitzen bei: „Da sah ich den Herrn, sitzend auf einem Throne hoch erhaben,“ (Jes. 6, 1) und nicht: „da sah ich den Herrn auf einem Throne hoch erhaben,“ denn weil das Prädikat sitzen eine Stetigkeit ohne Veränderung anzeigt, zieht er dieses vor, obgleich bei Ihm weder Stehen noch Sitzen stattfindet, wie die Rabbinen im Traktat Chagiga sagen: (15 a.) „Droben giebt es weder Stehen noch Sitzen.“

In diesem Sinne ungefähr muß man alle Leidenschaften verstehen, die in der heiligen Schrift Gott beigelegt werden, daß sie nehmlich nur angenommen werden, um den Menschen einen Begriff von der Sache zu geben, nicht daß die Sache wirk-

lich so wäre. Eine Hauptregel haben uns dafür die Rabbinen gegeben: „Die heilige Schrift spricht nach der Redeweise der Menschen" (Sanhedrin 64b und 90b, Erachin 3a)

Kap. XV.

Die Freude ist das Erfassen der Annehmlichkeit des Trefflichen, und ohne Zweifel eine Empfindung. Nun finden wir in der heiligen Schrift auch die Freude Gott beigelegt: „Es freuet Sich der Herr Seiner Werke" (Ps. 104, 31.) und die Männer der großen Synode haben in der Segensformel bei der Trauung den Ausdruck gebraucht: „In Dessen Aufenthalt die Freude wohnt." Die Freude nun scheint Gott in dem entgegengesetzten Sinn, in welchem Ihm der Schmerz zugeschrieben wird, beigelegt zu werden. Denn wird Ihm der Schmerz, der ein Merkmal der Mangelhaftigkeit ist, zugeschrieben, um wie viel mehr, die Freude, das Merkmal der Vortrefflichkeit, da man von Gegensätzen nur Einen zu wissen braucht, um auch den Andern zu kennen. Wie aber Schmerz in der menschlichen Sprachweise gebraucht wird für eine Empfindung, die aus Etwas, das gegen unsern Wunsch geschehen ist, entspringt, so wird Freude im Gegentheil für das Vergnügen gebraucht, welches dem Menschen von der Erfüllung seines Wunsches und der Erreichung seiner Absicht zur Erhaltung seiner Werke erwächst. In diesem Sinne nun wird metaphorisch Gott Freude zugesprochen, als Gegentheil des Schmerzes, wie schon oben erklärt worden. In dem Verse: „Es freut Sich der Herr Seiner Werke" liegt also bloß der Sinn: „Er will ihre Erhaltung." „In Dessen Aufenthalt die Freude wohnt" will nur sagen, daß die eigentliche Erhaltung bei den höhern Wesen ist, die individuelle Fortdauer haben, und nicht bei den niedern, deren Fortdauer nur generell ist. Wir sagen dies deßhalb bei der Trauungs-Feierlichkeit, weil die Freude immer von Seiten der Dauer und der Beständigkeit, der Schmerz aber aus der Vergänglichkeit und Vernichtung entsteht. Man könnte auch annehmen, daß der Ausdruck: „In Dessen Aufenthalt die Freude wohnt" noch eine tiefere Bedeutung habe, und zwar in dem Sinne, wie die Philosophen bemerken, daß Gott Sich freue Seiner eignen Wesenheit, dessen, was Er in Sich Selbst besitzt von der Schönheit, Herrlichkeit und Voll-

kommenheit, daß Er nicht Andere braucht, und daß sie, Alle von Ihm ausgeflossen, Seiner bedürfen, und nur durch Ihn Bestand haben. Die Erklärung wäre dann: daß Gottes Freude von Nichts außer Ihm, weder von vergänglichen noch von fortdauernden Geschöpfen abhange, sondern ganz allein in Seiner eignen Wesenheit ihren Grund habe. In Dessen Aufenthalt wäre dann analog mit: „Kraft und Lust an Seinem Orte" (1. B. Chronik 16, 27.) was bedeutet: auf Seinem Standpunkt oder in Ihm selbst, wie: „Gesegnet (ist) die Majestät des Herrn von Seinem Orte aus!" (Ezechiel 3, 12.) wie gezeigt werden soll. (Kap. 17.) Wie nehmlich der Weise Freude empfindet, wenn er in sich selbst Weisheit in so hohem Grade verspürt, daß alle andere Weisen seiner bedürfen und von ihm Belehrung erhalten, ohne daß er ihrer bedürftig wäre, so freut Sich Gott damit, daß Sein Daseyn nicht von Etwas außer Ihm, das Daseyn Aller aber von Ihm Selbst abhangt. Eigentlich aber waltet gar kein Verhältniß zwischen diesen beiderseitigen Vergnügen ob. Denn das Vergnügen des Weisen besteht in dem, was er von Etwas außer sich, von Gott und den übrigen vom Ihm ausströmenden Wesen, begreift, die Freude Gottes aber in Seiner Wesenheit, ohne außer Sich zu blicken. So ist ferner das Vergnügen des Weisen nothwendig endlich, da sein Begriffsvermögen endlich ist; folglich haben auch seine Freude und sein Vergnügen ihre Gränzen, obschon sie immer zunehmen. Denn sobald Jemand nach Etwas strebt, verhält sich immer der Strebende und die Freude bei der Erreichung nach dem Werthe und Grade der zu erstrebenden Sache. Ist die zu erstrebende und zu erlangende Sache endlich, dann hört der Strebende bei der Erreichung derselben auf, und die Freude bleibt stehen oder schwindet. Ist aber dieselbe unendlich, so kann der Strebende nie aufhören, eben so wenig wie die Erreichung, und so wird die Freude, beständig beschränkt, dennoch beständig seyn, wie die Erreichung beständig beschränkt ist. Deßhalb heißt es: „Es freut sich das Herz derer, die den Herrn suchen." (Ps. 105, 3. und 1 B. Chro. 16,10) Denn da Gottes Vollkommenheit unendlich ist, so mögen sie noch so viel von Ihm erfassen, ihr Begehren wird immer frisch erhalten werden, die Freude ist beständig und ohne Aufhör, und wird im Gegentheil immer größer mit der Erfassung. Deßhalb spricht der Sänger: „Forscht nach Gott und Seiner Kraft,

sucht Sein Antlitz immerdar!" (ibid. V. 4 u. 11.) d. h. die Freude an dem, was ihr von Ihm erfaßt, wird nicht aufhören, ihr werdet im Gegentheil immer mehr Freude haben, da Gott unendlich ist, und in dem jedesmal begriffenen Grade immer wieder ein anderer noch unbegriffener Punkt des Strebens liegt. Darauf wird angespielt in den Worten: „und Seine Kraft in den Höhen!" (Ps. 68, 35.) Dies ist auch die Erklärung des Verses: „Es frohlocken und freuen sich in Dir, alle die Dich suchen," (ibid. 70, 5.) weil nehmlich Gott unendlich ist, bleibt und mehrt sich die Freude beständig; deßhalb heißt es weiter: „Es sprechen stets: groß ist der Herr, die Freunde Deines Heils!" Je mehr sie Ihn nehmlich begreifen, desto erhabener wird Seine Größe stets vor ihren Augen, sie erkennen klar, daß Er unendlich ist, und rufen mit stets wachsendem Entzücken: „Groß ist der Herr!" wenn gleich ihre Einsicht stets ihre Gränzen findet.

Die Freude Gottes an Seinem Selbst aber ist unbegränzt und dauernd, da alle Vollkommenheiten, die Er in Sich vereinigt, unendlich sind, und da es an Seinem Wesen unendlich viele stetige unveränderliche Vollkommenheiten giebt, die gar Nichts mit den an uns wahrzunehmenden Vollkommenheiten gemein haben. Indessen kann der Mensch durch Gottes Gnade einen gewissen Grad derselben erreichen, und dies ist der Sinn des Verses: „Wie köstlich ist Deine Gnade, Gott! Und Menschenkinder bergen sich in dem Schatten Deiner Flügel!" (ibid 36, 8) d. h. So groß und so köstlich ist Deine Gnade, daß ihr Grad nicht erfaßt kann werden, und wunderbar! ungeachtet dieser Größe und Vorzüglichkeit, bergen Menschenkinder sich in Deiner Flügel Schatten. כנף (Flügel) bedeutet an dieser Stelle nehmlich Verborgenheit und Verdecktheit, wie Maimonides unter der Homonyme כנף (M. Neb. I, 43) erklärt, nach der Bedeutung dieses Wortes in dem Verse: „Und deine Lehrer werden nicht mehr verborgen (eigentlich: flügelbedeckt) seyn." (Jes. 30, 20) Obenangeführter Vers will also sagen: obschon das Unendliche eine Stufe einnimmt, die es für uns unbegreiflich, verborgen und unbekannt macht, so bergen sich doch Menschen in dem Schatten dieses Geheimnisses, d. h. des Geheimnisses Seiner Wesenheit, Seiner Gnade und der übrigen Ihm zukommenden Eigenschaften. Weiter erklärt der Psalmist, daß aus dem, was

sie durch dieses Geheimniß erlangen, nehmlich: aus der Erkenntniß, daß alle Wesen von Ihm ihren Ursprung herleiten, sowie auch aus der Erkenntniß der Wirkungen, die aus Seiner Gnade und den übrigen Ihm zukommenden Eigenschaften entstehen, ihnen die unaussprechlichste Wonne erwächst, die ihnen Labsal gewährt in dieser Körperwelt. Er spricht nehmlich im Futurum „Sie werden laben sich an Deines Hauses Ueberfluß, mit dem Strome Deiner Lustgärten tränken wirst Du sie.“ (Ps. 36, 9) d. h. durch das, was sie von den übrigen Wesen begreifen, die ihren Ursprung von Dir herleiten, und die, nach dem, was Gott in dieser Beziehung Moses zu verstehen gab: „Du kannst nur Meinen Rücken sehen“ (2 B. M. 33, 23) — die zurückbleibenden Spuren (der Rücken) der Gottheit — also gleichsam der Ueberfluß Deines Hauses genannt werden können, werden sie zwar gestärkt, erfrischt und erfüllt mit allem Guten werden, aber der Strom Deiner Lustgärten d. h. der Strom, der von Deinem eigenen Wesen, von den Eigenschaften und den unendlichen Vollkommenheiten ausfließt, die Deine Lust und Deine Wonne machen, den von selbst, durch ihre eigne Einsicht, zu erreichen, um davon zu kosten, giebt es keinen Weg und keinen Zugang für sie, wenn nicht Du selbst sie damit tränken wirst durch Deine Gnade. Deßhalb sagt er nicht: Den Strom Deiner Lustgärten werden sie trinken, sondern: Du wirst sie tränken &c. weil derselbe nur durch die Gnade zugänglich wird. עדניך Lustgärten nimmt er im Plural, weil der Vollkommenheiten Gottes viele, oder unendliche sind an Zahl, wie gezeigt soll werden (Kap. 21.) Der Sänger fährt fort: „Denn bei Dir ist des Lebens Urquell, durch Dein Licht sehen wir Licht,“ womit er erklärt, daß kein Hinderniß uns diesen unsäglichen Genuß zu entziehen vermag, selbst nicht, daß die Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes ewig sind, und die Menschen nicht, „denn bei Dir ist des Lebens Urquell“ und Du vermagst ihnen ewiges Leben zu geben; auch das ist kein Hinderniß, daß ihnen die Kraft fehlt, die Stärke dieses Genusses zu ertragen, denn Deine große Kraft kann ihnen solche Fähigkeit und Kraft verleihen, „denn in Deinem Lichte sehen wir Licht.“ Er will damit sagen: wir könnten selbst mit den Sinnen Nichts wahrnehmen und auffassen, ohne Deine Gnade; so hätten wir nicht die Kraft, das Licht aufzufassen,

welches unser Gesicht vielmehr blöde machte, wenn nicht das göttliche Licht uns die Kraft dazu verliehe, und unser Sehvermögen in die Wirklichkeit treten ließe; deßhalb heißt es auch hier: „in Deinem Lichte sehen wir Licht" nicht aber das Licht, weil nur ein Theil desselben uns erreichbar ist. Diese Worte können auch auf eine geistige Auffassung bezogen werden, daß wir nehmlich durch den von Dir erhaltenen Geist, der Dein Licht ist, eine gewisse Einsicht erlangen, die uns als Licht zur Aufklärung über das Licht des ewigen Lebens dient, weßhalb wir uns auch von Dir erflehen, daß uns vermittelst Deiner Gnade aus dem Urquell der in Dir begriffenen Vollkommenheiten einige Lust zuströme; so heißt es nehmlich weiter: „Laß Deine Gnade zuströmen denen, die Dich erkennen," womit er zugleich zu verstehen giebt, daß diejenigen, die Dich erkennen, mehr als alle Andere die Gnade verdienen, mit solchen Erkenntnissen belohnt zu werden; daß aber denen, die geraden Herzens sind, den Gläubigen nehmlich, der von der Thora bestimmte Lohn als Wohlthat zukomme, wie er selbst hinzufügt: „und Deine Wohlthat denen, die geraden Herzens sind;" die göttliche Wohlthätigkeit soll nehmlich bestimmen, daß die Gläubigen, wenn sie es gleich nicht mit ihrem Verstande erfassen können, dennoch die Stufe des ewigen Lebens, das von der Thora bestimmt wird, erreichen mögen, weil sie auf Gott vertrauen und an Seine Lehre glauben. Auch sagt der Prophet deutlich, daß dem Gläubigen ewiges Leben zukomme: „Der Fromme wird durch seinen Glauben leben!" (Chab. 2, 4) Das irdische Leben kann der Prophet hierunter nicht verstehen, da die gläubigen Frommen hienieden nicht mehr leben, als die ungläubigen Bösen; er muß also vielmehr das ewige Leben damit meinen, wie (III. 30.) soll gezeigt werden.

Kap. XVI.

Das Wort שחוק (Lachen) hat mehrere Bedeutungen. Es bedeutet Aeußerung der Freude, wie: „Er fiel auf sein Angesicht und lachte," (1. B. M. 17, 17) wo es nach Onkelos Uebersetzung „und freute sich" heißt. Dann wird es vom Spott gebraucht, wie: „Einer, der seinem Freunde zum Gelächter dient, bin ich." (Job 12, 4.) Zuweilen werden Lachen und Spotten

für einen Gegenstand als Synonymen gebraucht, wie: „Der im Himmel wohnet, lachet, Gott spottet ihrer.“ (Ps. 2, 4.) Wenn der Mensch nehmlich Etwas findet, das Spott verdient, wenn er z. B. an einem Andern einen Fehler in dessen Reden oder Handlungen wahrnimmt, daß derselbe sich nicht nach dem Herkommen oder seinem Stande gemäß benimmt oder ausdrückt, er aber in sich darin eine Ueberlegenheit fühlt, weil er sich keinen solchen Verstoß zu Schulden kommen läßt, so kömmt ihm durch den Spott nothwendig das Lachen an. In diesem Sinne wird nun in obigem Verse Gott Lachen und Spott beigelegt, weil Er sie sagen hörte: „Laßt uns zersprengen ihre Bande! rc.“ (ibid. V. 3) Worte, die dem Menschen zu sprechen nicht zukommen; wie die Rabbinen sagen: „Warum folgt der Psalm über Absalon gleich auf den über Gog und Magog?“ Antwort: Damit, wenn Jemand dir einwenden sollte: „giebt es wohl je einen Sklaven, der sich gegen seinen Herrn empört?“ du ihm darauf erwiedern könnest: „giebt es wohl je einen Sohn, der sich gegen seinen Vater empört!“ Ist aber dieses geschehen, so ist jenes nicht minder möglich!“ (Berachoth 10 a) Dies zeigt, daß eine solche Sprache etwas der menschlichen Natur so Zuwiderlaufendes ist, daß sie Spott verdient, in welchem Sinne hier das Lachen von Gott wie vom Menschen ausgesagt wird. Zuweilen auch kommt dem Menschen das Lachen an, wenn er seinen Nächsten in Etwas hintergeht, worin dieser hätte vorsichtiger seyn sollen. Die Ursache des Lachens in der Bedeutung von Spotten ist demnach allenthalben, daß der Lachende sich an Einsicht einem Andern überlegen fühlt, wenn er denselben aus Dummheit, Albernheit oder Unwissenheit einen Fehler begehen sieht. Wenn also die Anthropologen behaupten: das Lachen sey eine unerklärliche Eigenthümlichkeit des Menschen, d. h. die Ursache des Lachens sey unbekannt, so wollen sie damit sagen: die Ursache der Bewegungen, die der Mensch beim Lachen macht, sey verborgen, warum sich nehmlich alsdann die Muskeln so zum Lachen und zur Freude verziehen, so wie auch warum das Lachen erregt wird durch den Kitzel d. h. durch Berührung gewisser Theile des Leibes. Die Ursache des durch Spott erregten Lachens aber wird wohl aus obiger Erläuterung des Verses: „Der im Himmel wohnt, lacht“ klar seyn.

Kap. XVII.

מקום (Raum) heißt dasjenige, was die Körper einschließt und begränzt. Da also der Name Raum nur Etwas bezeichnet, was von einem ausgedehnte Körper eingenommen wird, der es erfüllt und davon umfangen wird, so kann man von etwas Unkörperlichem nicht sagen, daß es im Raume ist. Daher kann man von Gott und den absoluten Geistern nicht sagen, daß sie im Raume seyen, da sie keine ausgedehnte Körper sind, die der Raum umfangen könnte. So spricht es Salomo deutlich aus: „Siehe! die Himmel und aller Himmel Himmel können Dich nicht fassen!" (1 B. Könige 8, 27) d. h. Du bedarfst gar keines Raumes, um Dich darin zu befinden. Wenn es also heißt: „Und Ich will wohnen in der Mitte der Kinder Israels" (2. B. M. 29, 45) oder: „so sey es der Ort, welchen der Ewige euer Gott erwählen wird, Seinen Namen daselbst residiren zu lassen," (5. B. M. 12, 11) so soll keineswegs damit gesagt werden, daß Gott eines Raumes zu Seinem Aufenthalt bedürfe, sondern nur, daß sich Seine Herrlichkeit vermittelst eines sinnlich wahrnehmbaren Körpers zeigen wird, wie des Feuers, der Wolkensäule, wie es heißt: „Die Erscheinung der Herrlichkeit des Ewigen war wie verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges;" (2. B. M. 24, 17) „und siehe, die Herrlichkeit des Ewigen erschien in einer Wolke." (ibid 16, 10.) „Da erschien ihm ein Engel des Ewigen in einer Feuerflamme aus der Mitte des Dornbusches." (ibid 3, 2) Denn das plötzliche Erscheinen einer Wolkensäule, oder einer Feuerflamme aus einem Dornbusch, ohne daß dieser verzehrt werde, ist eine Anzeige, das die Herrlichkeit Gottes, die den Sinnen nicht wahrnehmbar ist, sich daselbst befindet; und nur in diesem Sinne wird in der heil'gen Schrift für den Aufenthalt der Herrlichkeit ein gewisser Raum angegeben, nicht aber daß die Herrlichkeit des Raumes oder überhaupt eines Körpers zu ihrem Aufenthalte bedürfte. Weil aber der Raum eine Sache feststehen macht, und sie aufrecht hält, darum heißt Gott מעון; wie Moses sprach: „Ein Aufenthalt (מעון Zufluchtsort) bist Du uns gewesen" 2c. (Ps. 90, 1) d. h. Du stellst die Welt fest und erhältst sie aufrecht, wie ein Raum, der eine Sache stehen macht und sie aufrecht hält. In dieser Beziehung nennen die Rabbi-

nen auch Gott מקום (Raum): „Gepriesen sey der Makom, der Israel die Thora gab;" (Hagada schel Pesach) „und würde seine Hand aufheben zu dem Makom (zu Gott), daß Er den Aussatz entferne!" (Könige II. 5, 11) (dort wird gewöhnlich מקום als die Stelle des Aussatzes erklärt;) Auch heißt die Wesenheit einer Sache, מקום, wie bei den Rabbinen: „Von seinem eignen Ort (ממקומו d. h. aus sich selbst) wird es entschieden;" (Schebuoth 7 b.) und „Gesegnet (ist) die Herrlichkeit des Herrn von Seinem Orte (ממקומו) aus!" (Ezechiel 3, 12) d. h. die Herrlichkeit Gottes wie sie den Propheten erscheint, strömt unmittelbar von Seiner Wesenheit aus, keineswegs aber wird darunter verstanden, daß Gottes Herrlichkeit ein Raum inhabe.

Sehr zu bedenken bleibt es aber noch, ob man von Gott annehmen kann, daß Er irgend wo ist. Denn ob Er gleich nicht im Raume ist, so könnte Er dessenungeachtet irgendwo vorzüglich seyn, wie z. B. in der Höhe: „Denn Gott ist im Himmel, du aber bist auf Erden," spricht der Prediger; (5, 1.) auch sind alle Gelehrte darin einig, daß die geistigen Wesen im Himmel wohnen, obschon sie keines Raumes bedürfen. Demzufolge könnte man nun auch von Gott, wiewohl Er unkörperlich ist, annehmen, daß Er irgendwo sey, ohne damit eine Körperlichkeit zu bedingen. Sagen wir doch auch von der Seele, obschon sie unkörperlich ist, daß sie sich irgendwo vorzüglich befinde, wie z. B. im Leibe; da sie, wenn sie auch nicht im Raume ist, doch gewiß nicht außerhalb des Leibes ist, und sich also dennoch in einem begränzten Raume vorzüglich befindet. Eben so nehmen wir an, daß die Seele des Bösewichts in der Hölle gerichtet wird; denn obschon sie, als etwas Unkörperliches, nicht im Raum ist, so kann sie der Raum dennoch begränzen und sie sich darin befinden, um ihre Strafe zu empfangen, gerade wie sie sich, obwohl unkörperlich, im Leibe befunden hat, um zu sündigen. Es ließe sich also von Gott wohl eben so annehmen, daß Er, obwohl nicht im Raume, dennoch irgendwo in der Höhe, in der Tiefe oder sonst wo ist.

Dagegen aber läßt sich einwenden, daß, setzt man das Wo, man nothwendig auch den Raum setzen muß, da das Wo entweder oben oder unten ist, oben und unten aber ohne Zweifel einen Raum bedingt. Dieser Einwand ließe sich zwar beseitigen, wenn man annähme, daß die absolute Höhe kein

Raum ist; denn der oberste Sphärenkreis ist die absolute Höhe, und da es außerhalb desselben keinen Körper giebt, der ihn umfangen kann, so ist er offenbar nicht im Raum, und man könnte also sagen, daß Gott in der absoluten Höhe sey, da diese kein Raum ist. Diese Hypothese jedoch würde sich nur auf die Meinung des Aristoteles gründen, der behauptet, (De physiea auscultatione Lib. IV. 1 — 5) der Raum sey dasjenige, was einen Körper nach Außen umfängt, weßhalb er auch annehmen muß, das ganze Universum sey nicht im Raum, (ibid. 5) weil es außerhalb desselben Nichts giebt, was dasselbe umfangen könnte. Diese Meinung indessen ist offenbar unstatthaft. Denn ihm zufolge hätten der Theil und das Ganze ganz verschiedene Räume; die Feuertheile z. B. hätten nichts Anderes, das sie nach Außen umfängt, als entweder andere Feuertheile oder Lufttheile, indeß der natürliche Raum für das Feuerelement die innere Wölbung der Mondsphäre wäre, was also ein von dem Raum der Feuertheile ganz verschiedener ist; eben so verhielte es sich dann mit den übrigen Elementen. Auch blieben ihm zufolge die Elemente nur gezwungen in ihrem Raum; denn da der natürliche Raum für das Feuerelement z. B. die innere Wölbung der Mondsphäre ist, welche sich darüber befindet, so blieben alle Feuertheile, außer denen, die zunächst an der innern Fläche der Mondsphäre sind, nur gezwungen in ihrem angewiesenen Raume; ebenso wäre es mit den übrigen Elementen. Ferner, wäre der Raum des Erdelements die innere Fläche des Wasserelements, die jenes nach Außen umfängt, dann wäre der Erdenraum nicht die absolute Tiefe, wie Aristoteles behauptet, weil ja die absolute Tiefe der Mittelpunkt ist. — Ferner müßte ihm zufolge der Raum des Theiles größer seyn als der des Ganzen. Denn wenn man von einem kugelrunden Körper Etwas aus seinem Innern herausnimmt, so würde die Raumesfläche, die ihn von Innen und Außen umfängt gewiß größer werden, (indeß der Körper selbst doch nur ein Theil des vorigen ist. A. d. Uebs.) Ebenso müßte ihm zufolge ein einziger Körper viele an Größe verschiedene Räume haben können; denn wenn dieser Körper getheilt wird, dann müßten die Theile desselben einen größern Raum haben, als er früher; und so, wenn diese Theile wieder in andere Theile zerlegt werden u. s. f., was aber geradezu dem widerspricht, was Euklid im Buche vom Schweren und Leichten

sagt; „gleiche Körper füllen gleiche Räume aus,“ was aber nach Aristoteles Annahme nicht wahr wäre; denn dieser zufolge kann, wenn man von zwei ganz gleichen Körpern einen theilt, dieser mehr Raum brauchen, als der andre ihm völlig gleiche. Alle diese Absurditäten ergeben sich aus dem Satze, daß der Raum die nach Außen umfangende Fläche sey. Wenn wir hingegen annehmen: „Der Raum sey das Freie und Leere, das der Körper einnimmt,“ so sind alle diese Widersprüche mit einem Male gehoben. Wenn aber Aristoteles sagt, daß sich aus der Behauptung (desjenigen, welcher glaubt), es gebe selbstständige Ausdehnungen, und diese Ausdehnungen seyen der Raum, zwei Widersinnigkeiten ergeben: 1) daß eine und dieselbe Sache unendlich viele Räume zugleich hätte, und 2) daß sich die Räume bewegen und der Raum, der im Topfe für das Wasser ist, selbst wieder einen Raum haben müßte; so ist dies nur nothwendig, wenn sich die Ausdehnungen bewegen; nehmen wir aber an, daß sie sich nicht, sondern nur der Körper nnd seine Theile sich von Ausdehnungen zu Ausdehnungen bewegen, so ergiebt sich daraus gar keine Absurdität. Denn der Topf und das Wasser befinden sich jedes in besondern Ausdehnungen, welche aber bei ihrer Bewegung keineswegs mit einander wechseln.

Dieser Ansicht zufolge ist also die obere Sphäre, wie überhaupt das ganze Universum im Raum, und demnach können wir von Gott eben so wenig sagen, daß Er irgendwo, als daß Er im Raume überhaupt sey. Daß aber die Schrift von Ihm aussagt, daß Er oben sey: „Der im Himmel wohnt“ (Ps. 123, 1.) „Der im Himmel wohnt, lacht“ (ibid. 2, 4) und ähnliche, so läßt sich dies allenfalls erklären, daß, weil Gottes Allmacht mehr auffällt in der raschen und ununterbrochenen Bewegung der Sphären, und weil dieselben aus einem vorzüglichern Stoffe bestehen, als die übrigen Körper, weil auch die Höhe selbst vorzüglicher ist, man sie deßhalb als Wohnsitz der geistigen Wesen annimmt. Vielleicht auch legt Ihm die Schrift das Wo bei, wie sie Ihm Raum und andere Eigenschaften der Körper beilegt, nach dem Spruch: „Die Schrift bedient sich der menschlichen Redeweise“ (Sanhedr. 64 b und 90 b).

So wollen wir denn hiermit die Abhandlung über den Folgesatz von der Unkörperlichkeit Gottes, und daß Er keine Kraft in einem Körper sey, beschließen; denn das Uebrige, was sich

noch darüber sagen läßt, kann man leicht aus dem bereits Gesagten folgern.

Kap. XVIII.

Der dritte Folgesatz ist Gottes Unabhängigkeit von der Zeit, d. h. daß Er vor der Zeit war und nach der Zeit seyn wird, weßhalb auch Seine Macht unendlich ist. Denn was von der Zeit abhängt, dessen Macht hört nothwendig nach Verlauf seiner Zeit auf, da aber Gott nicht von der Zeit abhängt, so ist auch Seine Macht unendlich. Man muß daher wohl merken, wenn man Gott einen קדמון (Vorwesenden) nennt, daß man Ihm dieses Prädicat nur metaphorisch und zur leichtern Verständlichkeit beilege; denn nur in Beziehung zu einem Andern kann man Etwas קדמון nennen, so sagen wir: in Beziehung auf David war Noah, in Beziehung auf Elias war Hanoch ein קדמון, weil je Einer von diesen der Zeit nach vor dem Andern da war. Offenbar kann man aber Gott nicht in Beziehung zu einem andern Wesen קדמון nennen, d. h. daß Er der Zeit nach vor ihm da gewesen, denn alsdann wäre Sein Daseyn von der Zeit beschränkt, die Zeit nothwendig vor Ihm da gewesen, Er hätte zu einer Zeit nicht existirt, und Sein Nichtseyn wäre Seinem Seyn vorhergegangen: Was aber ein Mal nicht gewesen, dessen Daseyn ist, wie bemerkt, bloß möglich, aber nicht nothwendig. So heißt es auch: „Wer ist vor Mir gewesen?" ꝛc. (Job 41, 3.) d. h. Gott war vor allen Wesen, aber Nichts vor Ihm. קדמון in Bezug auf Gott darf daher nur negativ genommen werden, daß nehmlich Nichts vor Ihm war, nicht einmal Sein Nichtseyn, sondern daß Er stets auf dieselbe Weise unverändert da war.

Eben so wird Gott das Prädicat נצח nur in dem Sinne beigelegt, daß Nichts nach Ihm seyn wird. Denn so wie die Zeit nicht vor Ihm gewesen seyn kann, so kann auch unmöglich Etwas nach Ihm seyn, und die Zeit nicht Ihn überdauern; denn in diesem Falle würde Gott zu einer Zeit einmal nicht seyn, und Sein Daseyn wäre dann nicht nothwendig, wie wir bei קדמון erörtert.

קדמון und נצח haben demnach in Bezug auf Gott nur negative Bedeutung, daß nehmlich Sein Nichtseyn, sowohl im Anfang als am Ende, negirt wird.

Versteht man auch unter Zeit ein nicht zu ermessendes, imaginäres Continuum, das schon vor Schöpfung der Welt da war und nach ihrem Aufhören seyn wird, bei welchem Continuum nur nicht jene Ordnung stattfand, die durch die Sphärenbewegung entsteht, da sich noch keine Sphäre bewegte, und es überhaupt noch keine gab, so ist darum Gott doch nicht minder von derselben unabhängig. Schon die Rabbinen nahmen die Zeit überhaupt für ein solches Continuum, denn jene Zeit, welche durch die Kreisbewegung gezählt und gemessen werden kann, nennen sie eine Ordnung der Zeiten, aber nicht Zeit schlechthin.

Es giebt demnach zwei Arten von Zeit: eine, welche durch die Kreisbewegung gezählt und gemessen werden kann, bei welcher ein Vorher, ein Nachher, eine Gleichheit und eine Ungleichheit angeht, und eine, welche nicht gezählt und nicht gemessen werden kann, das Continuum nehmlich, das vor dem Kreislaufe da war, bei welcher keine Gleichheit und Ungleichheit stattfindet, welche Zeit Maimonides (More Neb. 2. 13.) eine imaginäre nennt. Diese letztere kann vielleicht ewig seyn, die entstandene und geschaffene aber ist eine Ordnung der Zeit, nicht die Zeit überhaupt.

Nunmehr sind alle Zweifel und Verworrenheiten, die über den Begriff der Zeit obwalten, ob es nehmlich ein Werden in der Zeit giebt, oder nicht, gehoben; denn obschon die Zeit nicht erschaffen und entstanden ist, so kann doch eine Ordnung der Zeit in der Zeit entstanden seyn. So ist auch der Zweifel über das Jetzt — indem man annahm, das Jetzt sey der Differenzpunkt zwischen der frühern und spätern Zeit, nun muß es aber schon vor dem primitiven Jetzt eine Zeit gegeben haben, folglich müßten die Zeit und der Kreislauf nothwendig ewig seyn — nunmehr gelöst, denn nur bei der Zeit, in welcher Bewegung ist, findet ein Vor- und Nachher statt, aber bei der, in welcher keine Bewegung ist, findet kein Vor- und Nachher statt; sowie sie auch nicht gemessen werden kann, denn ohne Bewegung giebt es für die Zeit kein Maaß, und man kann nur metaphorisch und zur leichtern Verständlichkeit von einem Vor- und Nachher bei ihr sprechen. Ebenso sagt man, außerhalb der Welt giebt es weder einen vollen noch einen leeren Raum; sobald man aber von einem Außerhalb spricht, muß es nothwendig entweder voll oder leer seyn — aber das Wörtchen Außerhalb

wird hier nur metaphorisch und zur leichtern Verständlichkeit gebraucht, wie das Vor- und Nachher bei dem imaginären Continuum vor der Weltschöpfung.

Weil jedoch schwer zu begreifen, wie es hinter der Welt nichts Leeres und nichts Volles giebt, ebenso, wie es vor der Weltschöpfung ein Continuum ohne Vor- und Nachher, das bei der heutigen Ordnung der Zeit stattfindet, gegeben: darum sagen die Rabbinen: „Man frage nicht nach dem Oben, nach dem Unten, nach dem Vor und dem Nach!" (Chagiga 11 b) Oben und Unten deutet auf das, was außerhalb der Welt ist, Vor und Nach auf das Continuum vor Schöpfung der Welt und nach ihrem Aufhören; man soll nehmlich nicht fragen, ob hiebei ein Vor- oder Nachher stattfinde, oder nicht.

Wenn man aber meinen sollte, R. Jehuda ben Simon, der aus dem Verse: „es war Abend, es war Morgen, ein Tag" (Bereschith Rabba Parascha 3.) (1. B. M. 1, 5.) beweisen will, daß es schon früher eine Ordnung der Zeiten gegeben, nähme entweder mit Aristoteles an, daß der Kreislauf von Ewigkeit her sey, oder nenne das nicht zu ermessende Continuum eine Ordnung der Zeiten: so ist dieses keineswegs der Fall. Nach dem Sinne der Verse nehmlich scheint die Ordnung von Tag und Nacht erst am vierten Tage, an welchem die Lichter eingesetzt wurden, eingetreten zu seyn; R. Jehuda will nun nachweisen, daß am ersten Tage, an welchen der Kreis erschaffen wurde, er sich bewegte, daß eine Ordnung von Tag und Nacht schon vor dem vierten Tage stattfand, und daß, wenn früher von einem Abend und Morgen gesprochen wird, es seine Richtigkeit habe. Es geschieht aber der Einsetzung der Lichter und der Sterne am vierten Tage Erwähnung, anzuzeigen, daß ihnen die verschiednen Bewegungen, wodurch sie Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre bilden, nur zu Theil wurden, um Einfluß auf die Erde auszuüben, durch die verschiedene Stellung ihrer Lichtstrahlen zu derselben, wie es heißt: „Gott setzte sie in die Ausdehnung des Himmels, auf die Erde zu leuchten." (1. B. M. 1, 17.) Aus den Worten des R. Jehuda ben Simon ergiebt sich demnach bloß, daß die Zeit, welche durch die Kreisbewegung gemessen wird, Ordnung der Zeiten genannt wird, aber nicht die Zeit überhaupt, denn diese ist ein Con-

tinuum, bei dem kein Vor- und Nachher stattfindet, und keine Ordnung der Zeiten, da keine Bewegung in demselben ist.

Versteht man aber mit Aristoteles unter Zeit nicht ein imaginäres Continuum, sondern eine solche, die durch die Kreisbewegung gemessen wird, dann haben קדמון und נצח den Sinn, daß Gott vor allen Wesen war, auch vor der Zeit, die nach der Kreisbewegung gezählt wird.

קדמון und נצח haben demnach, wenn auch verschiedene Begriffe, doch die eine Bedeutung, daß Gott vor der Zeit war, und nach der Zeit immer auf dieselbe Weise seyn wird. Wir stellten deßhalb als Folgesatz auf, daß Gott von der Zeit unabhängig sey, um die Begriffe von קדמון und נצח zusammenzufassen, mag übrigens die Zeit ein imaginäres Continuum seyn, wie die Rabbinen annehmen, oder nach der Kreisbewegung gezählt werden können, wie Aristoteles meint.

Auch die heilige Schrift bezeichnet Gott allenthalben, wo sie Ihn den Ersten nennt, als den Letzten, darauf anspielend, daß Ihm eine Eigenschaft zukomme, welche beide Prädicate in sich vereinigt, daß Er nehmlich von der Zeit unabhängig sey. Jesaias ruft: „So spricht der Ewige, König Israels und sein Erlöser, der Ewige Zebaoth, Ich bin der Erste, und Ich bin der Letzte, und außer Mir ist kein Gott;" (44, 6.) unter allen Wesen nehmlich giebt es keines außer Mir, das als das Erste und Letzte bezeichnet werden könnte, denn ihnen allen geht die Zeit voraus und folgt nach ihnen, darum ist ihr Daseyn bloß möglich; Mein Daseyn aber, als von der Zeit unabhängig, ist nicht bloß möglich, sondern nothwendig. Deßhalb schließt er: „und außer Mir ist kein Gott" d. h. es giebt kein Wesen, dessen Daseyn nothwendig ist — welches allmächtig ist — außer Mir, denn keinem kommt das Prädicat, der Erste und Letzte zu außer Mir, woraus hervorgeht, daß ich allein Gott bin — mit nothwendigem Daseyn. —

Kap. XIX.

Aus der nunmehr erwiesenen Unabhängigkeit Gottes von der Zeit folgt, daß jede Ihm beizulegende positive oder negative Eigenschaft, wie Gott selbst, von Ewigkeit und in Ewigkeit seyn muß, d. h. sowohl dem Anfang als dem Ende nach unend-

lich. Denn unmöglich kann Ihm eine früher nicht existirende Eigenschaft zukommen, denn alsdann bestünde Er aus Etwas neu Hinzugetretnem, was aber aus Neuem besteht, ist selbst neu entstanden, und Er wäre demnach nicht absolut קדמון. Eben so kann ihm keine Eigenschaft bald ja, bald nicht zukommen, denn alsdann wäre Er veränderlich, Gott aber kann unmöglich veränderlich seyn, denn Veränderung ist Bewegung und Verwirklichung des früher bloß Möglichen, Bewegung aber findet statt in der Zeit, Gott bedürfte demnach der Zeit, um Sich zu verändern, sobald Er Sich aber veränderte, wäre Er etwas neu Entstandenes, und kein קדמון; wir haben aber bereits erwiesen, daß Er absolut קדמון ist. Daraus geht nun hervor, daß mit Ihm durchaus keine Veränderung vorgehen kann, wohl aber unterliegen die Wesen außer ihm der Zeit, von welcher sie auch verändert werden. Selbst an den absoluten Geistern, obschon sie nicht aus Gegensätzen zusammengesetzt sind, wodurch sie verändert werden könnten, — denn Gegensätze sind die Ursache der Veränderung — ist doch eine Veränderung in Folge der Zeit denkbar. Das erste Geschöpf z. B. war zu Zeiten Abraham's 2000, ist aber gegenwärtig mehr als 5000 Jahre alt. Ebenso ist alles Erschaffene gegenwärtig nothwendig älter als zu Zeiten David's, unterliegt also der Zeit. Von Gott aber läßt sich unmöglich sagen, daß Er jetzt älter sey als zu Zeiten David's oder als Er bei der Weltschöpfung war, weil Er stets auf dieselbe Weise vor der Schöpfung der Welt und nach ihrem Aufhören fortdauert, und die Zeiten keinen Einfluß auf Ihn üben. So bemerken die Rabbinen zu dem Verse: „Ich war ein Knabe, ich wurde auch alt, sah aber niemals einen Frommen verlassen und seine Nachkommen nach Brod suchen;" (Ps: 37, 25) „wer sagte dieses? etwa David? war aber dieser so sehr alt?" — d. h. seine 70 Lebensjahre reichen nicht hin, so kategorisch auszusprechen „ich sah niemals einen Frommen verlassen" — oder Gott? Findet aber bei Ihm Alter statt? diesen Vers hat also der Fürst der Welt gesagt." (Jebamoth 16 b.) Offenbar kann man demnach Gott nicht das Prädikat alt beilegen, wohl aber dem wirkenden Geiste, dem Fürsten der Welt, denn als ein Geschöpf unterliegt er der Zeit, und insofern kommen ihm die Eigenschaften jung und alt zu, obschon nicht rücksichtlich der Kräftigkeit und der Schwächlichkeit, doch gewiß hinsichtlich der

Jahre und Tage, seit denen er als Geschöpf existirt. Gott aber, als der Zeit vorhergegangen, wird von derselben nicht verändert; darum giebt es auch kein Wesen, das von sich sagen kann: ich, ich bin es — zweimal — außer Gott, weil Er stets auf dieselbe Weise fortdauert. Deshalb heißt es: „Sehet nun, daß Ich, Ich es bin" (5 B. M. 32, 39) (oder: „daß Ich (stets) Ich bin") — zweimal — ferner: „Ich, Ich bin der Ewige und außer mir ist kein Helfer" (Jes. 43, 11) d. h. weil Ich stets auf dieselbe Weise unverändert fortdaure, kann Ich helfen, jedes Wesen außer Mir aber, als ein veränderliches, kann nicht helfen.

Kap. XX.

Das Wörtchen כל hat zur Grundbedeutung die Allheit einer Sache, wie: „Alles hat der Ewige Seinetwegen erschaffen" (Sprchw. 16. 4) — „Gott sah Alles was Er gemacht hatte, und siehe! es war sehr gut" (1. B. M. 1, 31.) d. h. daß bei den Wesen im Allgemeinen das Gute vorherrschend und überwiegend sey.

Es wird aber auch von jedem Einzelnen einer Allgemeinheit gebraucht, wie: Alle Personen, die aus der Hüfte Jakobs kamen, waren 70;" (2. B. M. 1, 5.) ohne Zweifel wird aber hier durch כל die Abkunft eines Jeden von Jakob ausgedrückt. Ferner: „Abraham nahm seinen Sohn Ismael und Alle, die in seinem Hause geboren waren" ꝛc. (1. B. M. 17, 23.)

Bisweilen bezeichnet es bloß den größten Theil einer Sache, wie: „daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens" (Ps. 27, 4.) — „die ganze Gemeinde erhob ihre Stimme" (4. B. M. 14, 1.) — „die ganze Gemeinde sprach, sie zu steinigen" (ibid. V. 10.) d. h. der größte Theil der Gemeinde, und dergleichen noch viele Stellen. Oft bezeichnet es nicht einmal den größten Theil einer Allgemeinheit, sondern bloß einen großen Theil derselben; Jesaias ruft: (34, 2.) „Des Ewigen Zorn ruht auf allen Völkern und Sein Grimm auf allen ihren Heerschaaren"; es soll aber nur ein kleiner Theil der Völker darunter verstanden werden, wie (ibid. 6.) weiter erklärt wird: „denn der Ewige hält ein Schlachten in Bozra, und ein großes Würgen im Lande Edom" und auf dieses Land heißt es: (ibid. 10.) „es wird wüste seyn für und für, in Ewigkeit, Niemand wird durchgehen."

Jeremias spricht: „das ganze Land wird wüste seyn" (4, 27) auf die Zerstörung Jerusalems. Zephanias spricht: „denn plötzlich wird Er ein Ende machen mit allen Bewohnern der Erde" (1, 18) ferner: „denn durch Meines Eifers Feuer soll die ganze Erde verzehrt werden" (3, 8) blos in Bezug auf das Land Israels. So auch Zacharias: „und der Ewige wird König seyn über der ganzen Erde" (14, 9) weil nehmlich während des ersten Tempels die Israeliten Götzendiener waren und die Regierung Gottes nicht in ganz Palästina anerkannt wurde, darum heißt es, daß beim zweiten Tempel Er König der ganzen Erde seyn werde, d. h. man wird seine Regierung in ganz Palästina anerkennen, es wird unter der Herrschaft eines Fürsten von den Nachkommen David's stehen, und nicht wieder in zwei Reiche getheilt werden. Zum Beweise heißt es gleich nachher: „Umgewandelt wird das ganze Land, wie eine Ebne, von Gibea nach Rimon, südlich von Jerusalem" (ibid v. 10) was offenbar sich blos auf Jerusalem und einen kleinen Theil des Landes Juda bezieht.

Manchmal wird das Wörtchen כל blos von einem kleinen Theil einer Allgemeinheit gebraucht, was dann so viel als מכל heißt, wie: „und alle Lande kamen nach Egypten" (1. B. M. 41, 57) als ob stünde: und von allen Landen kamen ꝛc." denn voraus heißt es: „es war Hunger in allen Ländern" (ibid v. 54) in jenem Theile der Erde nehmlich, welcher nahe an Egypten ist, und aus diesem Theile nur kamen von den Bewohnern einiger Länder nach Egypten. So: „und die ganze Erde suchte vor Salomon zu gelangen" (I. Könige 10, 24) als ob stünde und von (einem Theile) der ganzen Erde suchten sie ꝛc.. Eben so ist das auf Salomon zu beziehende: „alle Völker werden ihm dienen" (Ps. 72, 11) blos von einem kleinen Theile der Völker zu verstehen. In demselben Sinne muß es genommen werden, wenn es von Gott heißt: „damit ich alle Deine Lobsprüche verkünde" (ibid 9, 15) nicht als ob es dem Menschen etwa möglich wäre alle zu verkünden, sondern bloß einen kleinen Theil von denselben; denn häufig wird in der heiligen Schrift das מ Präfixum (die Präposition von) ausgelassen; wie: „Dein Thron ist Gott-begründet immer und ewig" (ibid 45, 7) soviel als von Gott begründet, auf David anspielend, daß von Gott beschlossen sey, sein Thron werde ewig dauern, weil seines

Reiches Scepter ein gerechtes ist; (ibid) es kann aber auch vielleicht der Messias damit gemeint seyn. Ferner: „alles Gut seines Herrn hatte er bei sich" (1. B. M. 24, 10) soviel als von allem Gute. So heißt es von Chasael, als er den Elischa besuchen wollte: „und alles Gut von Damask hatte er bei sich" (II. Könige 8, 9) soviel als von allem Gute.

Es findet sich auch manchmal כל, wo es nicht durch מכל erklärt werden kann, und dennoch bloß einen kleinen Theil einer Allgemeinheit bezeichnet; wie: „ich will Meinen Geist ausgießen über alles Fleisch" (Joel 3, 1) womit ein kleiner Theil der Israeliten gemeint ist, aber nicht alle, noch weniger aber die übrigen Völker. Alles Fleische will nur sagen: Wer es auch sey von allem Fleische auch solches, das keine Anlage zur Prophetengabe hat. So findet sich dort Vieles desgleichen. Beherzige wohl die merkwürdige Bedeutung dieses Wörtchens, denn viele Schwierigkeiten, die bei Prophezeiungen aufstoßen, lassen sich dadurch erklären, ob dieselben allgemein zu fassen sind, oder nicht; wie: „denn sechs Monate blieb Joab und ganz Israel in Edom, bis es alle Mannspersonen in Edom vertilgt hatte" (I. Könige 11, 16) und nachher finden wir noch zu Zeiten der Könige Judas einen König von Edom. (II. Kö. 8, 20. ff. u. II. Chron. 21, 8 ff.) Auch wird dadurch klar, ob einige Prophezeiungen auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft zu beziehen seyen.

Kap. XXI.

Wenn wir zur Erörterung des vierten Folgesatzes, der Freiheit Gottes von allen Mängeln, über die Attribute schärfer und gründlicher forschen, so finden wir, daß der Gottheit nicht bloß hinsichtlich Ihrer Wirkungen, und in den im 8 Kap. dieses Abschnitts erwähnten Beziehungen, sondern auch hinsichtlich Ihrer Selbst viele Eigenschaften beigelegt werden müssen. Denn irgend ein Merkmal kann unmöglich, welchem Gegenstande es auch seyn mag, zugleich zugeschrieben und negirt werden, sey es, daß das Merkmal ihm nothwendig, oder unmöglich oder nur möglicherweise zukomme.

Offenbar muß aber Gott entweder weise oder nicht weise, mächtig oder nicht mächtg, mit Willen begabt oder nicht mit Willen begabt seyn. Da man nun unmöglich von Ihm sagen

kann, daß Er nicht weise oder nicht mächtig sey, weil kein Mangel an Ihm stattfinden kann, so muß nothwendig der entgegengesetzte Fall wahr seyn, daß Er weise, mächtig, mit Willen begabt, gnädig, redlich und glaubwürdig ist. So muß Ihm überhaupt jede Art von Vollkommenheit zugeschrieben werden, da gar kein Mangel in Ihm stattfinden kann. Dieser Punkt versteht sich von selbst, ohne Rücksicht auf die, aus ihm sich ziehenden Wirkungen; wir legen Ihm nehmlich nicht deßhalb die Prädicate lebendig und weise bei, weil alles Leben und alle Weisheit aus Ihm fließt, und so ähnliche Eigenschaften, sondern weil Er unmöglich todt und thöricht seyn kann. Da es jedoch verschiedene von einander unabhängige Arten von Vollkommenheiten giebt, denn Allwissenheit, Macht, Leben, Willen und Weisheit sind verschiedene Begriffe, so müssen Ihm nothwendig viele verschiedne Eigenschaften beigelegt werden, im 10. Kap. dieses Abschnitts aber haben wir dargethan, daß außer dem Seyn Ihm keine Eigenschaft zukömmt: nun möchte ich aber wissen, wie Ihm viele Prädicate zugeschrieben werden können, ohne darum eine Vielheit in Seinem Wesen zuzulassen!! —

Wir nehmen nun an, daß es zwei Arten von Eigenschaften giebt, welche der Gottheit beigelegt werden können: eine Art, insofern die Gottheit von nothwendigem Daseyn und die Ursache aller Wesen ist, was nicht denkbar ist, wenn Ihr nicht Eigenschaften, wie: einig, von Ewigkeit, in Ewigkeit, weise, mit Willen begabt, mächtig und ähnliche zukommen; und eine andere Art, insofern wir nehmlich eine Eigenschaft als eine Vollkommenheit für die Gottheit halten, wie, wenn wir Ihr Reichthum zuschreiben, weil wir ihn als eine Vollkommenheit für Sie halten, wie er es bei uns ist, denn das Gegentheil wäre uns ein Mangel, eben so wenn wir Ihr Gehör und Gesicht zuschreiben, weil sie für uns eine Vollkommenheit sind, obschon sie uns nur durch physische Organe zu Theil werden.

Jede Eigenschaft ist, die irgend einem Subjecte beigelegt werden soll, läßt einen doppelten Gesichtspunkt zu, von Seiten ihrer Vollkommenheit nehmlich, und von Seiten ihrer Mangelhaftigkeit, gerade als ob sie aus diesen beiden Gegensätzen zusammengesetzt wäre. Schreiben wir einem Subjecte Weisheit zu, so ist sie an und für sich nur Vollkommenheit für dasselbe, insofern es aber sie sich hat erwerben müssen, und sie ihm nur

zufällig zukommt, folgt ein Mangel für dasselbe daraus, weil sie ihm nicht wesentlich ist, und eine Vielheit in ihm voraussetzt. Wenn wir aber der Gottheit Weisheit zuschreiben, so geschieht dieses nur, weil sie eine Vollkommenheit ist, aber nicht weil sie Mangelhaftes bedingt; denn mangelhaft ist sie nur in Beziehung auf uns, weil wir sie durch aufeinanderfolgende Schlüsse, die auf Prämissen beruhen, erlangen, weßhalb sie etwas in uns neu Entstandnes und eine zu unsrem Wesen hinzugekommene Eigenschaft ist. Sprechen wir bei der Gottheit von einem Wissen, so verstehen wir darunter kein durch Voraussetzungen erlangtes und neu in Ihr enstandnes, wie dies bei uns der Fall ist, sondern ein Ihrem Wesen nach in Ihr vorhandnes, wie die Axiome ohne Studium und Unterricht in dem Menschen vorhanden sind, nur auf eine noch vollkommnere Weise. Können wir also auch den Besitz der Weisheit nur als auf die uns selbst mögliche Weise erlangt begreifen, so verstehen wir darunter, wenn wir sie der Gottheit zusprechen, doch, daß diese Vollkommenheit Ihr ohne alle Mangelhaftigkeit innewohne. So dürfen auch die Eigenschaften, Willen, Macht und andere Ihr nur vermöge ihrer Vollkommenheit aber nicht von Seiten ihrer Mangelhaftigkeit beigelegt werden. Auf dieselbe Weise können wir Ihr auch Eigenschaften der zweiten Art, die in einem körperlichen Vermögen bestehen, beilegen, wie wir Ihr den Geruch beilegen, der ein sinnliches Vermögen ist, wenn es heißt: „und der Ewige roch den angenehmen Geruch," (1. B. M. 8, 21) den wir Ihr gewiß nicht, insofern er ein sinnliches Vermögen ist, als ob Sie Genuß davon hätte, was ein Mangel wäre, beilegen, sondern als eine Ihr zukommende Vollkommenheit, daß Sie nehmlich ein Opfer mit Wohlgefallen annimmt von dem, der es in der gehörigen Absicht darbringt. So ruft der Prophet: „Ich habe mit euren Voreltern nicht gesprochen, und habe ihnen nicht befohlen an dem Tage, als ich sie aus Egypten führte, wegen Ganz- und Schlachtopfer, sondern das befahl Ich ihnen, und sprach, gehorchet Meiner Stimme," (Jerem. 7, 24 u. 25) woraus deutlich zu erkennen, daß Opfer nur deßhalb angeordnet wurden, um das Herz des Sünders zu demüthigen, daß er zu Gott zurückkehre und Seiner Stimme gehorche, aber keineswegs wegen des sinnlichen Genusses, der dadurch dem Herrn etwa zu Theil werden sollte, wie es heißt: „Eß' ich das Fleisch feister Stiere? trink' ich das Blut der

Böcke? bring dem Herrn Dank zum Opfer! ꝛc. rufe mich an zur Zeit der Noth," ꝛc. (Psalm. 50, 13 — 15) abermals ein Beweis, daß Opfer nur angeordnet waren, damit des Sünders Herz dem Dienste Gottes allein sich widme.

Demgemäß schreiben wir Ihm nicht den Geschmacks- und Gefühlssinn zu, denn, obgleich es uns, als körperlichen Wesen, eine Vollkommenheit ist, das Angenehme nahe zu bringen und das Schädliche zu entfernen, so ist doch durchaus keine geistige Vollkommenheit in ihnen, daß wir sie dem Herrn beilegen könnten; wohl aber schreibt Ihm die heilige Schrift Gehör zu, „Deine Ohren mögen vernehmen" (ibid. 130, 2.) und Gesicht „Siehe! des Ewigen Auge ist auf Seine Frommen gerichtet," (ibid. 33, 18). — „Die Augen des Ewigen durchschweifen die ganze Erde," (Zachar. 4, 10) weil das Volk Gehör und Gesicht für eine geistige Vollkommenheit hält. Eigenschaften können demnach Gott nur von Seiten ihrer Vollkommenheit aber nicht von Seiten ihrer Mangelhaftigkeit zugeschrieben werden. Aus demselben Grunde behaupten wir, daß die Eigenschaften, welche dem Herrn beigelegt werden, obgleich sie bei uns getrennt sind, bei Ihm vereint gedacht werden müssen; wir denken sie nehmlich als getrennt, weil wir sie nacheinander erwerben und uns aneignen, ebenso halten wir sie für neu hinzugekommen, weil wir sie früher nicht hatten, bei dem Herrn aber müssen sie vereint, und nicht als erworben gedacht werden, so, daß dadurch keine Vielheit in Seinem Wesen entsteht, was ein Mangel an Ihm wäre.

Wir stellten aber als vierten Folgesatz Gottes Freiheit von allen Mängeln auf, um Eigenschaften, wie: Thorheit, Armuth, Schlaf, Müdigkeit und ähnliche fern von Ihm zu halten, und zugleich damit anzuzeigen, daß selbst Eigenschaften der Vollkommenheit, die Ihm beigelegt werden, nur von Seiten ihrer Vollkommenheit Ihm zukommen, aber nicht von Seiten ihrer Mangelhaftigkeit, die sie in sich schließen oder nach sich ziehen, wie Vielheit oder Veränderung, was eine Mangelhaftigkeit an Ihm wäre, indem Er immerfort unverändert auf dieselbe Weise fortdauert. So spricht auch der Sänger: „Gott! vor Dir ist keine Ruhe, schweige nicht und sey nicht so stille!" (Psalm 83, 2.) d. h., da vor Dir weder durch Schlaf, noch durch Unwissen

heit, noch durch Müdigkeit Ruhe ist, denn an Dir ist kein Mangel und Du nimmst keine Veränderung an; „warum siehst Du denn die Treulosen? schweigst, wenn der Frevler den Gerechteren verschlingt?“ (Habac. 1, 13.) schweige nicht und sey nicht so stille!

Nach der aufgestellten Ansicht können also der Gottheit positive Eigenschaften beigelegt werden, solche nehmlich, die Ihr nothwendig zukommen, wie: lebendig, weise, mit Willen begabt, mächtig und a. m. so daß sie keinen Mangel in Ihr hervorrufen.

Merke dieses wohl, denn es ist der rechte und gerade Weg, den sowohl die frühern als die spätern Schriftgelehrten einschlugen, würdig, daß man sich auf ihn verlasse, darum nimm ihn wohl zu Herzen!

Kap. XXII.

Alle Philosophen sind der Meinung, daß man Gott, aus dem im 9. Cap. dieses Abschnittes erwähnten Grunde, hinsichtlich Seiner Selbst durchaus keine wesentliche oder zufällige Eigenschaft beilegen dürfe, sondern nur hinsichtlich Seiner Wirkungen, welche Meinung auch von allen Schriftgelehrten, die den philosophischen Ansichten huldigen, angenommen wird. Maimonides behauptet sogar, wer annimmt, Gott habe wesentliche Eigenschaften, sie machten aber dennoch nicht nöthig, eine Vielheit in Seinem Wesen zuzulassen, der will, ohne es zu merken, gleichsam 2 Extreme vereinbaren. (S. M. Neb. I. 50). Er schlug daher einen andern Weg ein, annehmend, daß man Gott nur negative Eigenschaften beilegen dürfe, und daß jede negative auf Ihn anwendbar sey, positive aber nur, hinsichtlich Seiner Handlungen. (More Nebuchim I, 58). So wie man nun Gott den Grund, die Ursache, das Prinzip nennt, in sofern alle Wesen Folgen und Wirkungen von Ihm sind, wie Er Bildner, Werkmeister, Schöpfer und Urheber heißt, insofern alle Wesen ohne Zwang durch Seinen bloßen Willen von Ihm erzeugt worden, so heißt Er auch weise, insofern in ihrer Bildung die größte Weisheit sich beurkundet, so heißt Er auch

barmherzig, gnädig und gütig, insofern Er seine Geschöpfe mit Barmherzigkeit, Gnade und Milde leitet und nicht nach der strengen Gerechtigkeit, wie es heißt: „wer ist Mir zuvorgekommen, daß Ich ihm vergelte?“ (Job. 41, 3.) So heißt Er auch wohlthätig und freigebig, insofern Er Seine Güter und Vollkommenheiten unter die Wesen austheilt, ohne Hoffnung auf Vergeltung und Lohn, wie ein wahrer Wohlthäter zu thun pflegt. Eine Wohlthat kann nehmlich in doppelter Beziehung vollkommen seyn, in Rücksicht auf den Empfänger, und in Rücksicht auf den Geber. Der Empfänger muß aus der Gabe Nutzen ziehen können; denn das wäre keine Wohlthat, einem Knaben ein Schwerd, einem Weibe ein Buch und einem Manne eine Spindel zu geben, man muß vielmehr die Spindel dem Weibe, das Schwerd dem Manne und das Buch dem Knaben, um daraus zu lernen, geben. Für den Geber darf aber das wohlthätige Werk nicht zu seinem eignen Besten nöthig seyn; denn in diesem Falle ist er nicht mehr als Wohlthäter, sondern wie ein Kaufmann zu betrachten, der Etwas abgibt, um dagegen Geld, Geldeswerth oder Ehre zu empfangen; gibt er auch den doppelten Werth für die Sache, so ist es doch keine Wohlthat, er gibt nur so viel, weil er die Befriedigung seines Verlangens nach dem, was er dagegen erhält, so hochschätzt; er gleicht einem Kaufmann, der Etwas theurer bezahlt, weil er dessen benöthigt ist. Der Wohlthätige darf aber auch wegen seiner Handlung nicht gelobt oder gerühmt werden wollen, denn wer aus diesem Grunde, oder um einen großen Namen zu bekommen, oder um dem Tadel zu entgehen, wohlthätig ist, dessen Verdienst wird dadurch schon geschmälert, und hat gewissermaßen seine Belohnung, obgleich er auf einer höhern Stufe als der frühere steht. Da nun Gott allen Wesen eine Vollkommenheit ertheilte, die für sie zweckmäßig, angemessen und zuträglich ist, — wie die Rabbinen bei der Schöpfungsgeschichte bemerken: „Sie (die Geschöpfe) wurden mit ihrer Einwilligung erschaffen, mit ihrer Schönheit und Gestalt,“ (Rosch Haschana 11a u. Cholin 60a.) d. h. sie erhielten eine Schönheit, Gestalt und Vollkommenheit, die ihnen passend und angemessen ist, und wären sie gefragt worden, ob sie in dieser Gestalt, Schönheit, Größe und Vollkommenheit erscheinen wollten, sie wären es sicher zufrieden gewesen — sie aber gewiß nicht deßhalb schuf, um Lohn zu empfangen, oder dem

Tadel zu entgehen, so ist Er offenbar der wahre Wohlthäter. Insofern aber die eigentliche Wohlthätigkeit, ohne Hoffnung auf Vergeltung, darin besteht, daß man Gutes spende, heißt Gott ein Spender des Guten, (Psalm 103, 6) denn es ist dieß die würdigste Handlung der Wohlthätigkeit. Er führt aber diesen Namen nicht blos als Schöpfer, sondern auch als Erhalter, indem Er nicht blos bei der Schöpfung, sondern immerfort noch allen Wesen Gutes zufließen läßt, und das ist ja die wahre Wohlthätigkeit, daß man stets Gutes übt. Darum heißt es auch: „Danket dem Herrn! denn Er ist gut, ewig währt Seine Güte," (Psalm 106, 1) d. h. beständig übt Er das Gute — ferner: „Heil denen! die das Recht beobachten, Dessen, Der zu jeder Zeit Gutes spendet," (עשה scheint auf Gott bezogen werden zu müssen, weil es im Singular und nicht עשי im Plural wie שומרי steht) als ob stünde, Heil denen, die Gottes Recht beobachten, welcher zu jeder Zeit Gutes spendet, und sie mögen Ihm nachahmen, wie die Rabbinen (Siphri zu 5 B. M. 11, 22) zu dem Verse bemerken: „und Du sollst in seinen Wegen wandeln," (5. B. M. 28, 9) wie Gott barmherzig ist, so sey auch Du es, wie Er gnädig, so sey auch Du es ꝛc."

So heißt Gott auch, langmüthig, (2. B. M. 34, 6) von großer Gnade ꝛc., der die Missethaten der Väter an den Kindern heimsucht," wegen Seines Verfahrens, wie Er seine Geschöpfe leitet. Diese und ähnliche Eigenschaften sind der Gottheit beizulegen erlaubt, obschon sie sich scheinbar widersprechen, wie: barmherzig und der die Missethaten der Väter an den Kindern heimsucht. Dieses wurde Moses angedeutet, als er sprach: „laß mich doch Deine Wege wissen," (2. B. M. 33, 13) er fragte nehmlich, wie der Mensch Gott bitten könne, anders zu handeln, da Er ja eine absolute, einfache Substanz ist, und von materiellen Einwirkungen unberührt bleibt? da zeigte ihm Gott, daß Er Seine Geschöpfe nach 13 Eigenschaften leite, und daß man nach diesen vor Ihm flehen solle, wie die Rabbinen (Rosch Haschana 17b.) bemerken — „und der Ewige zog vor seinem Angesichte vorüber und sprach" ꝛc. (2. B. M. 34, 6) „R. Jochanan sagt, stünde es nicht in der h. S., wir dürften es nicht aussprechen; es soll nehmlich damit angedeutet werden, Gott habe sich gleichsam wie ein Vorbeter umhüllt, dem Moses gezeigt und ihm gesagt, so oft die Israe-

liten sündigen, mögen sie auf diese Weise zu Mir beten, und Ich werde ihnen verzeihen," d. h. Gott zeigte dem Moses in einer prophetischen Erscheinung, daß man nach diesen 13 Eigenschaften vor Ihm beten solle, denn es sind diese solche, die Ihm nach dem Verfahren, mit welchem Er Seine Geschöpfe leitet, zugeschrieben werden dürfen. Dergleichen Eigenschaften hinsichtlich Seiner Handlungen darf man nach des Maimonides Ansicht (More Nebuchim I. 54 u. 59) an Gott rühmen, und mit ihnen vor Ihm beten, solche aber in Rücksicht auf Sein Wesen dürfen nicht an Ihm gerühmt werden, und man darf nicht mit ihnen vor Ihm beten. Die Rabbinen (Berachoth Abschnitt V.) bemerken, — „Gott, der Große, Allmächtige und Furchtbare," — obgleich Moses diese Prädicate von Gott ausgesprochen (5 B. M. 10, 17), dürften wir doch nicht mit ihnen beten, weil sie dem Anscheine nach, sich auf Sein Wesen und nicht auf Seine Handlungen beziehen, wenn nicht die Männer der großen Synagoge erklärt hätten, daß dieselben ebenfalls Ihm wegen des Verfahrens, nach welchem Er Seine Geschöpfe leitet zukommen, und daß man sie also an Ihm rühmen darf. So sagen die Rabbinen, (Joma 69b.) „sie heißen deßhalb Männer der großen Synagoge, weil sie die Krone wieder auf ihren alten Platz brachten, sie sprachen, das ist Seine Allmacht, daß Er langmüthig ist gegen die Uebertreter Seines Willens, das ist Seine Furchtbarkeit, wie könnte sonst eine einzige Nation unter so vielen bestehen?" Ueberhaupt wiesen sie bei allen Eigenschaften, welche Gott zukommen, daselbst nach, daß sie Ihm nur nach dem Verfahren, mit welchem Er Seine Geschöpfe leitet, zukommen. Aus diesem Grunde dürfen sie auch im Gebete ausgesprochen werden, wie die 13 Eigenschaften, welche dem Moses verkündigt wurden, damit wir mit ihnen vor Gott beten sollen, indem sie Eigenschaften in Bezug auf Seine Handlungen sind.

Aber auch solche Eigenschaften, wie diese letzteren, dürfen an Gott nur hinsichtlich ihrer Vollkommenheit aber nicht hinsichtlich ihrer Mangelhaftigkeit gedacht werden, denn, obgleich sie bei uns eine Veränderung und eine gänzliche Umstaltung nothwendig machen, so ist dieses doch keineswegs bei Gott so, (S. M. N. I. 54) denn Seine Wege sind nicht unsere Wege, und Seine Gedanken nicht unsere Gedanken.

Kap. XXIII.

Eigenschaften, die Gott nicht hinsichtlich Seiner Handlungen beigelegt werden, wie Einigkeit, von Ewigkeit her, Wahrheit und ähnliche, dürfen Ihm nach philosophischer Weise — nicht positiv —, sondern nur negativ zugeschrieben werden, wie wir bereits von den Prädicaten, Einigkeit, von Ewigkeit her, Cap. 10 u. 18. dieses Abschnittes nachgewiesen. Dasselbe ist mit dem Prädicate Wahrheit der Fall, d. h. Gott allein ist ein Wesen, dessen Daseyn von keinen andern abhängt, wie weiter Cap. 27 gezeigt wird. Eigenschaften aber, die Ihm hinsichtlich Seines Wesens und positiv beigelegt werden, sind nicht nur kein Lob für Ihn, sondern sogar eine Nichtachtung, und Er darf schicklicher Weise nicht mit ihnen bezeichnet werden, wie schon Maimonides behauptet, (More Nebuchim I. 59) der zum Beweise anführt, daß (Berachoth 33b. Megilah 25a.) R. Chanina einen solchen, der der Gottheit allzuviel Eigenschaften beilegte, denjenigen verglich, die von einem Könige, der 1000 mal 1000 Goldstücke besitzt, rühmen, daß er 1000 mal 1000 Silberstücke habe — ist das nicht eine Beleidigung für ihn?

Aus diesen Worten scheint nehmlich hervorzugehen, der König sey nicht deßhalb beleidigt, weil sie ihn der Quantität nach — denn das wäre besser bezeichnet, wenn sie von ihm gerühmt hätten, daß er unr 1000 Goldstücke besäße — sondern, weil sie ihn der Qualität nach zu gering geschätzt — Silber ist nehmlich bei weitem kein so edles Metall als Gold. — Darum nun behauptet Maimonides, daß alle Eigenschaften, mit denen Gott gerühmt oder bezeichnet wird, und die keine Beziehung zu Seinen Handlungen haben, nur negativ, aber auf keine Weise positiv genommen werden dürfen, wie wir Cap. 10 dieses Abschnittes bei dem Attribut Einigkeit nachgewiesen. Deßhalb ist's auch besser, wir schweigen, als daß wir Ihm andere Eigenschaften beilegen außer solchen, mit denen Ihn schon Moses und die Propheten bezeichnet; selbst diese aber sind nur in einer positiven Form ausgesprochen, zur Erleichterung des Ausdrucks und der bessern Verständlichkeit halber, in der That aber dürfen sie nur negativ genommen werden. Es giebt demnach zweierlei Arten von Eigenschaften, mit denen Gott bezeichnet werden kann, solche nehmlich, die Ihm Seinem Wesen nach

zukommen, welche auch den Weisen gänzlich verborgen sind, von denen man daher positiv gar nicht sprechen kann, geschweige, daß man viel darüber reden dürfte, und solche, die uns durch Sein stetes Wirken kund werden, welche von Allen, auch von den Thoren, erkannt werden können. Der Sänger ruft: „Merkt auf, ihr Narren unter dem Volke! und ihr Thoren, wann wollt ihr weise werden? Der das Ohr eingesetzt, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet, sollte der nicht schauen? rc.“ (Psalm 94, 8 ff.) Dasselbe ist der Fall mit dem Verfahren, nach welchem Er Seine Geschöpfe leitet, worüber man auch länger Betrachtungen anstellen darf.

Auf beiderlei Arten von Eigenschaften anspielend, ruft David zweimal: „Lobe den Herrn, meine Seele!“ (ibid. 103, 1). Das Lob zu bezeichnen, welches Ihm Seinem Wesen nach zukömmt, ruft er: „Lobe den Herrn, meine Seele, und mein ganzes Innere Seinen heiligen Namen,“ d. h. — meine Seele, lobe den Herrn — sie sey kurz in Seinem Lobe, nach der Erhabenheit Seines Wesens, — und mein ganzes Innere Seinen heiligen Namen, — man darf sich nehmlich bei diesem, der Sein Wesen bezeichnet, nicht lange verweilen, ja man dürfte ihn nicht über die Lippen bringen, wenn nicht die Eigenschaften, die in ihm ausgedrückt sind, negativ genommen würden, darum fügt auch David weiter Nichts hinzu, und fordert bloß ein Inneres zu ahnen auf, was der Mund nicht aussprechen darf.

Um aber jenes andere Lob auszudrücken, welches Ihm in Bezug auf Seine Handlungen, auf das Gute, welches Er ertheilt, und auf das Verfahren, nach welchem Er Seine Geschöpfe leitet, zukömmt, ruft er zum zweiten Mal: „Lobe den Herrn, meine Seele,“ fährt dann fort: „und vergiß nicht alle Seine Wohlthaten, der alle deine Sünden vergibt, rc. der dein Leben vom Verderben erlöst rc.“ So werden in demselben Kap. noch verschiedne andere Wohlthaten Gottes aufgezählt, unter andern auch, daß Er Seine Wege dem Moses kund that, die Eigenschaften anzudeuten, nach welchen Er Seine Geschöpfe leitet. Die 13 dem Moses verkündigten Eigenschaften sind nehmlich solche, die sich auf das Verfahren Gottes beziehen, nach welchem Er Seine Geschöpfe leitet, wie bereits im vorhergehenden Kap. bemerkt worden, auch sollen sie allesammt die Barmherzigkeit Gottes bezeichnen.

Auf dieselbe Weise bezeichnete und rühmte Moses den Herrn durch diese beiden Arten von Eigenschaften; von denen, welche sich auf Sein Wesen beziehen, sagte er, daß er sich fürchte, durch sie Gott zu rühmen; länger aber verweilte er sich bei jenen, welche sich auf Seine Handlungen beziehen, und sprach sich weitläuftig darüber aus. Darum ruft er auch zwei Mal: „Wer ist wie Du,“ in Bezug auf beide Arten von Eigenschaften, von der ersten sagt er: „furchtbar für Lob,“ von der zweiten aber: „der da Wunder thut,“ und fährt fort: „Du neigst Deine Rechte ꝛc. Du hast geleitet durch Deine Macht ꝛc.“ (2. B. M. 15, 11 ff.) Um aber darauf aufmerksam zu machen, daß selbst jene Eigenschaften, die man der Gottheit beilegen und an Ihr rühmen darf, in Beziehung nehmlich auf Ihre Handlungen, nicht in dem Sinne zu nehmen seyen, wie man sie Menschen zuschreibt, sagt er gleich anfangs: „Ich will dem Herrn singen,“ d. h. alle Lobpreisungen, deren ich erwähnen werde, dürfen nur als poetische Ausdrücke, als Gebilde der Phantasie, aber nicht in Ihrem eigentlichen Sinne aufgefaßt werden, ich werde den Herrn nur deshalb mit Eigenschaften bezeichnen, um einen tiefern Eindruck zu machen. Darum ruft er: „ein Mann des Krieges ꝛc. in deiner Hoheit Fülle ꝛc. Du lässest los deinen Grimm ꝛc., und durch den Hauch Deines Zornes ꝛc., Deine Rechte, o Ewiger, zerschmettert den Feind,“ eigentlich aber darf der Herr selbst in Bezug auf Seine Handlungen durch gar keine Eigenschaft bezeichnet werden, und gewiß nicht in dem Sinne, wie sie Menschen beigelegt wird, denn erhaben, erhaben ist Er über jegliches Lob, und Er kann durch Nichts mehr gerühmt werden als durch Stillschweigen, wie David spricht: „für Dich ist Stillschweigen ein Lob,“ (Psalm 65, 2) in welchem Sinn auch die Rabbinen diesen Vers nahmen, indem sie sagten: „das Beste, Heilsamste von Allem ist Stillschweigen,“ (Megila 18a.) darum ruft auch Moses: „furchtbar für Lob.“

Kap. XXIV.

Unter den beiden Arten von Eigenschaften, mit welchen Gott bezeichnet wird, gibt es einige, die sich offenbar als solche

herausstellen, welche Ihm nur hinsichtlich Seiner Handlungen zukommen, wie: barmherzig, gnädig, langmüthig, von großer Gnade; und wieder andere, die Ihm offenbar nur hinsichtlich Seines Wesens zukommen, wie: Einigkeit, von Ewigkeit her, und welche, wie schon dargethan, nur negativ genommen werden dürfen; es gibt aber auch solche, die den Zweifel zulassen, ob sie Ihm in Rücksicht auf Sein Wesen, oder auf Seine Handlungen zukommen, diese bedürfen ihres bessern Verständnisses halber einer nähern Erörterung. Wir werden uns nur mit der Erklärung einiger beschäftigen, und man kann dann von diesen auf die übrigen schließen.

Wir behaupten nun, wenn man von Gott sagt, daß Er gut sey, muß dieses von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Hinsichtlich Seiner Handlungen wird Er nehmlich gut genannt, weil alles Gute von Ihm kömmt, das Gute kann aber nur kommen von dem, der selbst gut ist; so heißt es: „der Ewige ist gut gegen Alles;“ (Psalm 145, 9) hinsichtlich Seines Wesens aber darf dieses Prädicat nur negativ genommen werden; Er wird nehmlich gut genannt, weil Sein Wesen von jedem Mangel, als unmöglich an Ihm, frei ist; weßhalb Ihn auch keine Veränderung und kein Mangel treffen kann, weil jeder Mangel böse ist. Auch die heilige Schrift bezeichnet Gott als gut in diesen beiden Beziehungen „Gut bist Du, und gütig, lehre mich Deine Wege“ (ibid 119 68) gut nehmlich hinsichtlich Deines Wesens, und gütig hinsichtlich der von Dir kommenden Wohlthaten. Wenn man ferner von Gott sagt, daß Er weise sey, so heißt das hinsichtlich Seiner Handlungen so viel: da Er alle Wesen in ihrer Vollkommenheit und in einer wunderbaren Ordnung hervorgebracht, so zeugt dieses für die Weisheit ihres Urhebers, und daß Er alles, was Er hervorgebracht, kenne, wie es heißt: „der das Ohr eingesetzt, sollte der nicht hören? rc. der die Völker züchtigt, sollte der nicht strafen? der die Menschen Erkenntniß lehrt?“ Psalm 94, 9 ff.) hier wird also daraus, daß alles Erkennen und Wissen von ihm ausgeht, geschlossen, daß Er Selbst erkennen und wissen müsse. Hinsichtlich Seines Wesens aber darf das Prädicat weise nur negativ genommen werden, in der Bedeutung, daß Nichts vor Ihm verborgen ist. Denn, da Gott rein geistig und frei von aller Materie ist, wie

bereits erwiesen, so kann Ihm nichts verborgen seyn, weil nur die Materie es ist, welche hindert und abhält das Sinnliche und Uebersinnliche zu begreifen. Wasser z. B., das im Auge fließt und andere Augenkrankheiten stören das Gesicht, Nasen- und Ohrenkrankheiten den Geruch und das Gehör, überhaupt macht die Materie es unmöglich, die Begriffe in ihrer Klarheit zu erfassen. So verhindern aus dem Magen aufsteigende Dünste die Kräfte des Gehirns an der Auffassung des Wahrzunehmenden, wie dieses den Berauschten begegnet; so verhindern überflüssige Feuchtigkeiten die Auffassung des Uebersinnlichen, wie wir bei Jünglingen sehen, daß sie während ihres Wachsthumes, wo sie viel Feuchtigkeit in sich haben, nicht Alles begreifen, was sie vermöge ihrer geistigen Anlagen begreifen könnten. Daraus geht hervor, daß Wer rein geistig ist, weise genannt werden müsse, weil ihm Nichts verborgen und verhohlen seyn kann, d. h. er muß Alles richtig auffassen, weil die Ursachen, welche das Auffassen stören, in ihm nicht vorhanden sind.

Eben so, wenn man von Gott sagt, daß Er Willen habe, so heißt das hinsichtlich Seiner Handlungen, daß Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, nach Seinem einfachen Willen geschehe, wie: „Alles, was der Ewige will, das thut Er, im Himmel und auf Erden" (Psalm 135, 6). Wir gebrauchen diesen Ausdruck immer von Gott, wenn wir eine von Ihm ausgehende Handlung — die uns wie ein Act des Willens erscheint — geschehen und vollführt sehen; wir sagen dann, ohne Zweifel hat Er es so gewollt, sonst wäre es nicht vollführt. So heißt es: „Wolle, Ewiger, mich erretten!" (ibid 40, 14) — „denn der Herr will wohl Seinem Volke, Er verherrlicht die Gebeugten durch Hülfe" (ibid 149, 4) d. h. die Hülfe zeugt von dem Willen. Der Prophet spricht: „daß er Einsicht habe und Mich erkenne, daß Ich der Ewige bin, welcher Gnade, Recht und Barmherzigkeit auf Erden übt, denn daran habe Ich Wohlgefallen, spricht der Herr," (Jerem. 9, 23) daraus nehmlich, daß Er sie übt, wird geschlossen, daß Er Wohlgefallen daran habe, denn, wenn ein Vernünftiger Etwas thut, beweist dieses, daß er es mit Willen thut. Daraus geht nun hervor, daß, weil wir von Gott Handlungen kommen sehen, wie sie von einem mit Willen begabten Wesen kommen,

wir Ihm deßhalb Wohlgefallen und Willen beilegen, obgleich wir nicht ermessen können, wie sie Ihm zukommen, ohne eine Veränderung und Einwirkung in Ihm und auf Ihn zu machen; denn dieses ist uns verborgen, so wie wir auch Seine Allwissenheit nicht begreifen können, wir schreiben sie Ihm aber zu als eine Vollkommenheit ohne welche Er nicht denkbar ist. In diesem Sinne haben wir den Willen im 3. Kap. dieses Abschnitts erklärt. Negativ aber hat dieser Ausdruck die Bedeutung, daß Gott es nicht verwirft, nicht abläßt und nicht vergißt, Gutes und Vollkommenheit ausströmen zu lassen, wie es heißt: „Du hattest Wohlgefallen Herr, an Deinem Lande, hast zurückgebracht die Gefangenen Jacob's" (Psalm 85, 2) unter Wohlgefallen wird hier verstanden, daß Gott die Israeliten nicht verworfen und verlassen und nicht vergessen Sich ihrer zu erbarmen, im Gegensatze zu jenem Verse: „und Mein Zorn wird gegen sie entbrennen an jenem Tage, Ich werde sie verlassen, Mein Angesicht vor ihnen verbergen, daß sie verzehrt werden" (5. B. M. 31, 17) darum heißt es auch in jenem Psalm weiter: „Du hast aufgehoben allen Deinen Zorn, Dich gewendet von Deinem Grimm" (Psalm 85, 4).

Wenn man ferner von Gott sagt, daß Er mächtig oder ein Held ist, so heißt dieses hinsichtlich Seiner Handlungen, daß Er Seinen Willen gegen alle Wesen vollführen, und Niemand Ihm wehren kann, wie ein Held, der Alles thut, was Ihm wohlgefällt; hinsichtlich Seines Wesens aber muß dieses Prädicat negativ genommen werden, daß Er nehmlich nicht ermüdet zu thun, was Er will. Nothwendig muß daher Seine Macht unendlich seyn, denn wäre sie endlich, würde Er auf irgend eine Weise ermüden; mächtig hat demnach die Bedeutung, daß durchaus keine Müdigkeit an Ihm statt findet.

Ebenso, wenn man Gott den Lebendigen nennt, so heißt das hinsichtlich Seiner Handlungen: da alles Leben von Ihm ausgeht, muß Er nothwendig Selbst lebendig seyn, denn sonst könnte kein Leben von Ihm kommen; hinsichtlich Seines Wesens aber muß lebendig negativ genommen werden, in der Bedeutung, daß, was von Gott ausgeht, nicht unbewußt und ohne Willen von Ihm emanire, wie vom Lichte und dem Feuer die Helle und die Wärme. Denn von Gott geht Alles auf die vorzüglichste Weise aus, mit Bewußtseyn und Willen, weil Er leben=

dig ist. Es ist das ein subtiler Gegenstand, und schwierig darüber abzuhandeln, jedoch geht aus dem Erwähnten hervor, daß die vier Eigenschaften, mächtig, Willen, weise und lebendig Gott in dem einen negativen Sinne zukommen, daß Er nicht ermüde zu emaniren, und daß Nichts wider Seinen Willen und ohne Bewußtseyn aus Ihm emanire. Auf dieselbe Weise müssen alle Attribute der Gottheit hinsichtlich Ihres Wesens negativ genommen werden, übrigens darf man deren annehmen, soviel man will, ja unendlich viele, wenn sie nur negativ verstanden werden, so, daß kein Mangel an Ihr daraus hervorgeht, denn alle negative Eigenschaften können von der Gottheit ausgesagt werden.

Wir stellten deßhalb als vierten Folgesatz die Freiheit Gottes von allen Mängeln auf, um auf die bereits angeführte, von Maimonides ausgesprochene, Ansicht hinzudeuten, daß nehmlich positive Eigenschaften in dem Wesen Gottes unmöglich statt finden können, und von Ihm fern gehalten werden müssen, weil sie ein Mangel an Ihm wären.

Kap. XXV.

Aus dem vierten Folgesatz, der Freiheit Gottes von allen Mängeln, ergibt sie sowohl nach dieser philosophischen Ansicht, als auch nach der, im 2. (21 s. Anm.) Kap. dieses Abschnittes erwähnten, der Schriftgelehrten, daß, wenn wir Gott irgend eine positive oder negative Eigenschaft beilegen, mit welcher Er bezeichnet werden kann, diese Eigenschaft an Gott in doppelter Beziehung als eine unendliche gefaßt werden müsse, nehmlich sowohl der Zeit nach, als auch hinsichtlich ihrer Vollkommenheit und Würdigkeit. Denn, da, wie bereits dargethan, Gott von Ewigkeit her war und in Ewigkeit seyn wird, d. h. der Zeit nach unendlich ist, so muß auch jede Eigenschaft mit welcher Er bezeichnet werden soll, der Zeit nach unendlich an Ihm seyn, denn sie kann weder in Ihm entstanden seyn, noch Ihm bald ja, bald nicht zukommen, wie schon im 19. Kap. dieses Abschn. auseinandergesetzt worden. — Wenn ich Gott der Zeit nach unendlich nenne, so geschieht dieses nur des leichtern Ausdruckes halber, denn eigentlich kann man das von Gott nicht sagen, da Er ja der Zeit vorangegangen, man müßte denn unter Zeit

das imaginäre Continuum verstehen; und es soll damit gesagt seyn, daß Er weder dem Anfang, noch dem Ende nach, eine Gränze hat. — Es muß also jede Eigenschaft Gottes der Zeit nach unendlich seyn; daß aber auch jede an Würdigkeit unendlich ist, läßt sich also erweisen:

Ohne Zweifel, wenn man Gott weise nennt, muß Seine Weisheit als eine unendlich vollkommne gefaßt werden, denn da Er Selbst unendlich vollkommen ist, muß Er Sich wohl kennen, unmöglich kann aber das unendlich Vollkommne außer durch eine unendlich vollkommne Kenntniß erkannt werden, denn Endliches kann nicht das Unendliche erfassen. Wenn man ferner Gott mächtig nennt, muß diese Macht als unendlich gedacht werden, denn wäre sie endlich, so wäre schon eine größere denkbar, Er müßte demnach ermüden, da nicht jene denkbare, größere Kraft in Jhm ist. Eben so, wenn Er gut genannt wird, ist dieses nothwendig als unendlich zu verstehen, denn wäre Seine Güte begränzt, könnte es vielleicht einen Bessern geben, und Er wäre nicht der absolut Gute. Auf diese Weise müssen alle Eigenschaften Gottes als unendliche an Würdigkeit gefaßt werden, so daß durchaus kein Mangel daran hafte, so wie Jhm Sein Daseyn von Selbst zukömmt, und nicht von einem Andern geworden; indessen das Daseyn anderer Wesen nicht an Würdigkeit unendlich seyn kann, da es ihnen von einem Andern geworden. Es giebt daher kein Wesen, dem jede Eigenschaft für sich, ihrer Würdigkeit nach, als eine unendliche zukömmt, außer Gott, denn so wie an Jhm jede, der Zeit nach, unendlich ist, so ist sie es auch ihrer Würdigkeit und Annehmlichkeit nach, wie es heißt: „in Deiner Rechten Annhmlichkeit auf ewig" (Psalm 16, 11) und wie weiter Cap. 29 erörtert wird.

Ferner muß bemerkt werden, daß der Vollkommenheiten, welche Gott zukommen unendlich viele sind; denn es müssen Jhm ja alle erdenkliche Vollkommenheiten zukommen, und alle Mängel von Jhm ferngehalten werden, nun sind unendlich viel Vollkommenheiten denkbar, folglich müssen sie Jhm auch in der That zukommen; denn wäre dem nicht also, wäre Er nicht absolut vollkommen, da es denn Vollkommenheiten geben könnte, die Jhm nicht zukämen. Es müssen Jhm also so unendlich viele Vollkommenheiten zukommen, daß sie kein Mund auszusprechen, und kein Ohr zu vernehmen vermag. Darum gehört auch der Name

Zebaoth zu den heiligen Namen, welche nicht ausgelöscht werden dürfen, als Inbegriff aller Vollkommenheiten. (Vgl. Berachhoth 32 b. Megila 25 a.)

Darauf deutete auch der vollkommne R. Chanina hin, als er zu dem, welcher Gott viele Eigenschaften beilegte, sprach: „Bist du nun zu Ende mit allem Lobe deines Herrn“? d. h. da Seiner Eigenschaften unendlich viele sind, hättest du sie durch keine Zahl beschränken sollen, denn dieses ist ein Mangel an Ihm, der von allen Mängeln frei ist.

Auf diese 3 Formen der Unendlichkeit spielt auch David im 139 Psalm an; er beginnt damit, die Allwissenheit Gottes, als eine unendliche, zu preisen, die jede einzelne seiner Bewegungen und Handlungen, ungeachtet ihrer großen Menge, wo sie auch seyn mögen, kennt „Ewiger! Du erforschest und kennst mich“ denn Gottes Wissen ist nicht wie das menschliche, der Mensch forscht bisweilen und begreift nicht, Gott aber erforscht die Herzen, prüft die Nieren, begreift und kennt die Gedanken „Du verstehst meine Gedanken von ferne“ (רעי ist verwandt mit רעיון). Darauf weist er dieses nach durch die Art und Weise seines Entstehens „denn Du hast meine Nieren geschaffen, Du bedecktest mich im Mutterleibe“ und weiter „Deine Augen sahen mich, als ich noch unentwickelt war (als Embryo)“ ꝛc. nicht nur, nachdem ich gebildet, umfaßte mich die göttliche Allwissenheit, sondern auch als ich noch formlos und unentwickelt war; nicht nur mein Embryo, als das eines Königs, der gleichsam etwas Allgemeines vorstellt, sondern auch alle Embryonen große und kleine sind in Deinem Buche eingetragen, Du kennst die Tage, an welchen die Formen emaniren und gebildet werden, lange vorher, ehe noch eine von ihnen vorhanden ist „die Tage, an welchen sie gebildet werden, ehe noch einer (ein Embryo) von ihnen da ist“ (nach dem Chetib nehmlich hat לא ein א, nach der Massoretischen Leseart aber, welche dafür לו mit einem וי setzt, ist dieser Vers so zu verstehen, obgleich der Gegenstände des Wissens unendliche sind, so entsteht dadurch doch keine Vielheit in der Allwissenheit Gottes, sondern Sein Wissen bleibt unverändert eines). Dann spricht er weiter: „mir aber, wie sind Deine Gedanken, Gott, erhaben! wie fest (mächtig, unerfaßlich) ihre (beiden) Endpunkte!“ d. h. Du wohl verstehst meine Gedanken von ferne, ich aber kann die

Deinigen nicht fassen, sie sind mir zu erhaben, als daß ich sie begreifen könnte, sie sind unendlich der Zeit nach — „wie fest ihre beiden Endpunkte!“ — aber auch Deines Wissens Gegenstände sind unendlich viele — „will ich sie zählen, sie sind mehr als der Sand“ — und dennoch sind sie in Dir bloß eines — „und in Ihm sind sie nur eines“ — und bringen nichts Neues in Dein Wesen, denn, erwachend aus meiner Abstraction, finde ich, daß ich noch bei Dir bin, und daß sie nicht außer Dir sind. רעיך mag vielleicht auch die Vollkommenheiten Gottes bezeichnen, andeutend, daß, wie Gott selbst der Zeit und Würde nach unendlich ist, so auch Seine Eigenschaften, wenn er nun spricht: „will ich sie zählen, sie sind mehr als der Sand“ so heißt dieses, der Vollkommenheiten Gottes gibt es unendlich viele. Auf diese Weise zeigt er nun, wie man sich nicht wundern dürfe, daß bei so vielen Gegenständen des Wissens dennoch keine Vielheit in Seiner Allwissenheit entstehe, weil die Eigenschaften Gottes nach den 3 erwähnten Gesichtspunkten unendlich sind, und dennoch nichts Neues in Sein Wesen bringen. Durch רעיך sollen die wesentlichen Eigenschaften bezeichnet werden, auf das, was wir im Anfange dieses Kap. ausgesprochen, anspielend, daß nehmlich die Eigenschaften Gottes, wie Er selbst, nothwendig von Ewigkeit her seyn müssen, er spricht von ihrer Erhabenheit, anzudeuten, daß jede der Würde und Erhabenheit nach unendlich ist, „wie fest sind ihre beiden Endpunkte!“ nachzuweisen, daß sie Ihm vor Schöfung der Welt und nach ihrem Ende zukommen, denn dieses sind die beiden Ende der Zeit, dem Anfang und dem Auslaß nach; darauf rühmt er sie wegen ihrer Menge, daß nehmlich die Vollkommenheiten Gottes durch keine Zahl beschränkt werden „will ich sie zählen, sie sind mehr als der Sand“. Damit man aber nicht denke, durch die Menge der Eigenschaften entstünde eine Vielheit in Gott, spricht er weiter:“ ich erwache, und bin noch bei Dir“ d. h. forsche ich über Deine Eigenschaften, und finde deren nothwendig viele, — weil sie verschiedne Vollkommenheiten bezeichnen, denn die Allwissenheit kann als etwas Besonderes betrachtet werden, eben so die Allmacht und der Wille, dem Anscheine nach bezeichnen aber diese und ähnliche Eigenschaften Etwas außer Deinem Wesen, — so könnte dieß zu der Meinung Veranlassung geben, sie bedingten eine Vielheit

in demselben, darum rufe ich: „ich erwache und bin noch bei Dir" d. h. erwachend aus den Betrachtungen, die ich über Deiner Eigenschaften Menge anstelle, bemerke ich, daß sie Alle bloß Formen des geistigen Anschauens sind, ausdrückend, daß diese Vollkommenheiten an Deinem Wesen befindlich, in der That aber Nichts außer Dir sind. Dieses soll durch „und bin noch bei Dir" angedeutet werden, d. h. sie sind Nichts außer Dir, und bedingen keine Vielheit in Deinem Wesen. Denn sowie die Einheit nichts zu Seinem Wesen Hinzugekommenes, sondern bloß eine Anschauungsform ist, welche Vielheit in Ihm negirt, so sind Weisheit und Allwissenheit Nichts außer Seinem Wesen, und nur Anschauungsformen, welche Unwissenheit in Ihm negiren; dasselbe ist mit allen unendlichen Eigenschaften der Fall, die Ihm zukommen, sie sind Veranschaulichungen der Freiheit Gottes von allen Mängeln, und Nichts weiter. Das meinen auch die Kabbalisten, wenn sie Gott den En Soph (Endlosen) nennen, andeutend, daß die Vollkommenheiten Gottes nach den 3 erwähnten Gesichtspunkten unendlich sind.

Kap. XXVI.

Das Wort ברוך ist eine Homonyme; es wird gebraucht sowohl denjenigen zu bezeichnen, welcher Gutes und Ueberfluß von einem Andern empfängt, wo es dann die Bedeutung — gesegnet — hat, wie: „verfluche das Volk nicht, denn es ist gesegnet," (4. B. M. 22, 12) — „gesegnet wirst du seyn in der Stadt, gesegnet auf dem Felde," (5. B. M. 28, 3) und v. a. m., als auch denjenigen, welcher Andern Gutes und Ueberfluß spendet, wo es dann die Bedeutung gelobt hat, wie: „Gelobt sey der Ewige mein Hort, der meine Hände kämpfen lehrt," (Psalm 144, 1) — Gelobt sey der Ewige, denn Er hat Seine Güte mir wunderbar bewiesen in einer festen Stadt," (Psalm 31, 22) — „Gelobt seyst Du, Ewiger, lehre mich Deine Gesetze," (Psalm 119, 12) — „Gelobt sey der Ewige, der euch errettet hat." (2. B. M. 18, 10). ברכה ist nehmlich ein Nomen, welches eine Fülle des Guten und Ueberfluß ausdrückt, wenn nun ברוך Den bezeichnet, der dergleichen empfängt, so steht es als Partic. pas. vom Kal; denn da auch בָּרוּךְ als

Infinitiv derselben Form (Josua 24, 10) vorkömmt, so kann dieser uns als Grundlage zur Formirnng aller Zeiten dienen und als Partic. pass. heißt es, mit einer Fülle des Guten begabt: bezeichnet es aber Den, der dergleichen spendet, so ist es ein Adjectiv, welches Gott, als dem Urheber alles Segens, alles Guten und alles Ueberflusses zukömmt, wie: רחום barmherzig und חנון gnädig ebenfalls Adjective sind, die Gott in der thätigen Form beigelegt werden.

ברכה bezeichnet aber eine Fülle des Guten im Gegensatz zu מארה, welches nach der einstimmigen Erklärung aller Exegeten die Abwesenheit alles Guten ausdrückt, ברוך ist demnach ein Adjectiv für den, von dem die Fülle des Guten ausströmt.

Der Ausdruck ברכה wird auch von verschiedenen Glücksgütern gebraucht: 1.) von den verschiednen Arten des Reichthums, „und es war der Segen des Ewigen in Allem, was er hatte, zu Hause und auf dem Felde," (1. B. M. 39, 5.) Salomon spricht: (Sprüche 10, 22.) „Der Segen des Herrn macht reich, und führt keinen Verdruß mit sich," der Reichthum nehmlich, in Folge der mannigfachen Arten von Besitzthümern, ist oft die Ursache vieler Verdrießlichkeiten und großer Mühen, wie die Rabbinen sagen: (Aboth II.) „Je mehr Güter, desto mehr Sorgen," darum heißt es hier von dem Segen des Herrn, daß er, obschon aus mannigfachen Besitzthümern bestehend, dennoch von dem Verdrusse, der gewöhnlich den Reichthum begleitet, frei ist; 2.) von dem Glücke, daß man an Kindern hat, „Gesegnet wird seyn die Frucht deines Leibes," (5. B. M. 28, 4) — „und Gott erschien dem Jakob abermals, als er aus Padan Aram gekommen war, und segnete ihn," (1. B. M. 35 9) 3.) von der Gesundheit, „und Er wird dein Brod und dein Wasser segnen, und Ich will alle Krankheit von dir wenden," (2. B. M. 23, 25) denn wenn der Segen des Herrn auf den Speisen ruht, leidet der Mensch nicht einmal an jenen Krankheiten, denen er, seiner Natur nach, gewöhnlich unterworfen ist, geschweige an den ungewöhnlichen, „es soll keine Fehlgeburt und keine Unfruchtbare in deinem Lande seyn," (ibid. v. 26) auch stirbt er nicht vor seiner Zeit, „die Zahl deiner Jahre will Ich voll werden lassen;" 4.) von der Ehre, „so wolle denn und segne das Haus Deines Knechtes, daß es ewig vor Dir sey,"

(2. B. Samuel 7, 29) und 5.) von der Weisheit, „Gelobt seyst Du, Ewiger, lehre mich Deine Gesetze.“ (Psalm 119, 12.)

Die Fülle des Guten und der Ueberfluß an den verschiedenen Glücksgütern können nur von Dem kommen, der lebendig, weise und mächtig ist und mit Willen wirkt; denn jede Wirkung der Natur, wie die Helle des Lichtes und die Wärme des Feuers, kann nicht bald so, bald anders, sondern muß immer auf dieselbe Weise seyn, was aber keineswegs bei Einem, der mit Willen wirkt, der Fall ist, ein solcher kann nach Wohlgefallen die Wirkung bald stärker, bald schwächer machen; wer aber mit Willen wirkt, muß nothwendig leben, denn Wille ist nur bei einem Lebenden denkbar, so muß er auch wissen, was er bewirkt, und die Macht dazu haben; nothwendig muß daher, wer Segen und eine Fülle des Guten spendet, lebendig, weise, mächtig und mit Willen begabt seyn. Darum wurde der Ausdruck ברוך gewählt, den Herrn damit zu loben, weil er anzeigt, daß alle Arten des Glückes von einem Wesen kommen, welches lebendig, weise und mächtig ist, und mit Willen wirkt, gleichsam als umfaßte dieses Wörtchen alle Arten von Vollkommenheiten, und insofern weist es auch auf den vierten Folgesatz hin, daß Gott von allen Mängeln frey sey, da ברכה, wie erwähnt, der Gegensatz zu מארה ist, welches die Abwesenheit des Guten bezeichnet.

Oft finden wir ברכה in der Bedeutung von loben und rühmen überhaupt, „ich will den Herrn loben alle Zeit, Sein Preis soll immer in meinem Munde seyn.“ (Psalm 34, 2.)

Aus diesem Grunde wurde auch das Wort ברוך von den Männern der großen Synagoge angeordnet, den Herrn zu loben für alles physische und geistige Gute, welches der Mensch von Ihm empfängt, wie bei den Segenssprüchen über den Genuß irgend einer Sache, bei den über die Thorah, die Gebote und bei sonstigen Segenssprüchen, zu bekennen, daß Gott die Quelle des Segens ist, und daß alles Gute und jede Art des Glückes von Ihm ausströmen. In diesem Sinne sagen auch die Rabbinen: „4 sind verpflichtet, Gott zu danken,“ &c. (Berachoth 54b.) Damit man aber nicht wähne, von Gott ginge nur das Gute aus, es sey aber noch eine andere Macht vorhanden, von der das Böse ausgehe, darum sagten sie: „wie man den Herrn für das Gute loben muß, so auch für das Böse,“ (ibid. 20a) damit zu lehren, daß Alles von Gott ausgehe.

So spricht auch David: „alles Fleisch lobe Seinen heiligen Namen immer und ewig," (Psalm 145, 21) d. h. was nur immer Gutes von Ihm empfangen, sey es auch, von welcher Art es wolle. Auf diese Weise beginnt auch dieser Psalm: „Erheben will ich Dich, mein Gott, König, indem ich Deinen Namen lobe immer und ewig. Täglich will ich Dich loben, und Deinen Namen rühmen immer und ewig." Wo ברך einmal mit רום und einmal mit הלל variirt. „Aber groß ist der Ewige und allzuerhaben," d. h. Seinem Wesen nach, und man kann Ihn nur loben wegen Seiner Handlungen, „ein Geschlecht rühmt dem andern Deine Werke." Aus einem dreifachen Grunde aber ist es nicht möglich, Gott, Seinem Wesen nach, zu loben, weil des Menschen Leben endlich ist, und in endlicher Zeit man nicht das Lob des Unendlichen aussprechen kann, weil Sein Lob, wie im vorhergehenden Kap. erwähnt, der Menge und der Würde nach unendlich ist. Wenn daher David spricht: „ich will Deinen Namen loben immer und ewig," so darf darunter nicht verstanden werden, als ob der Mensch wirklich in unendlicher Zeit Gott loben könnte, denn dieses ist ja unmöglich; er will nur damit sagen, wäre auch des Menschen Leben unendlich, und würde ich Deinen Namen erheben immer und ewig, und jeden Tag Dich loben, so daß in Rücksicht auf die Zeit und das stete Lob kein Hinderniß im Wege stünde, so könnte ich Dich dennoch nicht loben, wegen Deiner Vollkommenheiten Menge, „groß ist der Ewige und allzuerhaben," als daß Jemand Sein Lob und Seinen Ruhm aussprechen könnte; auch ist jede einzelne Vollkommenheit ihrer Würde nach unendlich, „und Seiner Größe ist kein Ende," d. h. jede einzelne Vollkommenheit ist an Vorzüglichkeit endlos, und kann daher nicht durch ein endliches Wesen ausgesprochen werden; Lob und Preis hinsichtlich Deines Wesens ist demnach aus den 3 erwähnten Gründen nicht statthaft, wohl aber hinsichtlich Deiner Werke und Handlungen, denn diese zeugen von Deiner Weisheit, Deinem Willen und Deiner Macht, „ein Geschlecht rühmt dem andern Deine Werke." Die Ordnung Deiner Werke nehmlich und ihre Vollkommenheiten lassen erkennen, daß sie von einem weisen Urheber herkommen; „sie verkünden Deine furchtbare Macht," „sie sprechen aus die Fülle des Guten," wir haben bereits nachgewiesen, daß die Fülle des Guten nur

von Willen herrühren kann. In diesem Sinne wird das Lob Gottes in jenem ganzen Psalm durchgeführt.

Weil aber nicht Jederman die Erhabenheit und Vollkommenheit Gottes ahnen kann, sondern nur die Weisen und Frommen, welche einen kleinen Theil derselben erkennen, spricht David: (ibid v. 10) „Alle Deine Geschöpfe, Ewiger, danken Dir — d. h. schlechthin — und Deine Fromen loben Dich" denn diese als Weise und Gläubige — wahre Weisheit führt zur Frömmigkeit, — einen Theil Deiner Größe erkennend, danken Dir nicht schlechthin, sondern loben Dich mit dem Worte ברכה, welches Lob für Dich am passendsten ist, weil es darauf hindeutet, daß Du alle Vollkommenheiten umfassest und ausströmen lässest, und daß Du von allen Mängeln frei bist.

Kap. XXVII.

Man kann Etwas als wahr אמת bezeichnen, wenn das, was man davon aussagt, mit der innern Auschauung und der äußern Sache vollkommen übereinstimmt, wenn aber das, was man davon aussagt, von der äußern Sache verschieden ist, so ist es falsch, שקר obgleich es mit der innern Anschauung übereinstimmt. Wenn z. B. Ruben sieht, wie Levi Jemanden ermordet, hält aber Levi für Simeon, und bezeugt deßhalb, daß Simeon Jemanden ermordet, so ist sein Zeugniß falsch, obgleich er nicht gegen seine innere Anschauung gelogen; bezeugt er aber, Levi habe Jemanden ermordet, obgleich er Simeon für den Mörder hält, so ist er ein Lügner מכזב, obschon sein Zeugniß nicht falsch ist, da es sich doch wirklich so verhält, weil die innere Anschauung seine Aussage Lügen straft. Ueberhaupt, man kann Etwas erlogen כזב nennen, nur hinsichtlich des Erzählenden (subjectiv), wenn seine Aussage nicht der innern Anschauung entspricht; falsch שקר aber hinsichtlich der Sache selbst (objectiv), wenn das, was von ihr ausgesagt wird, nicht mit ihr übereinstimmt; ist eine Aussage, sowohl von der innern Anschauung, als auch von der äußern Sache verschieden, so ist sie falsch und erlogen, stimmt sie aber mit beiden überein, dann ist sie wahr.

Daraus geht nun hervor, daß das Prädicat, Daseyn, eigentlich gar keinem Wesen außer Gott wahrhaft zukomme,

denn von jedem andern Wesen kann man nicht sagen, daß es zu jeder Zeit wirklich da sey, sondern nur so lange es existirt, aber nicht früher und nicht später; allein das Daseyn Gottes, welcher stets auf dieselbe Weise fortdauert, ist ein wahres, und das Bild, das wir davon in unserer Seele haben, stimmt mit der äußern Sache und mit der Aussage überein. Auch findet eigentliches Daseyn nur statt bei einem Wesen, dessen Existenz von keinem andern als von ihm selbst abhangt, weil bei einem solchen von einer Möglichkeit keine Rede seyn kann.

Sagen wir von den Himmelskörpern, daß sie sich stets bewegen, so ist dieses wahr, solange Jemand da ist, der sie bewegt, ohne diesen aber wäre es nicht wahr. Ebenso, wenn wir den abstrakten Geistern Daseyn beilegen, so ist dieses wahr, weil Einer da ist, der sie hervorgebracht und erhält, an sich selbst aber ist ihr Daseyn kein absolutes, da es von einem Andern bedingt ist. Unter allen Wesen gibt es demnach Keines, dem das Prädicat, Daseyn, wahrhaft zukömmt, außer Gott, und darum sagen die Rabbinen: „Das Siegel Gottes ist (אמת) Wahrheit," (Schabbath 55a Sanhedrin 64a) weil unter allen Wesen Niemanden zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht Daseyn in Wahrheit zugeschrieben werden kann, außer Gott.

Dies wurde auch dem Moses am Dornbusche angedeutet, als er fragte: „wenn sie nun zu mir sagen werden: wie ist sein Name? was soll ich ihnen antworten." (2. B. M. 3, 13) Moses dachte sich nehmlich, vielleicht ist der Erschienene der emanirten Geister Einer, deren Daseyn von einem Andern abhangt, und befürchtete deßhalb, sein Vorhaben möchte nicht ausgerichtet werden, weil dieser Andere ja leicht der Verwirklichung desselben entgegentreten könnte, darum antwortete ihm Gott: „Mein Name ist: אהיה אשר אהיה Ich bin, der Ich bin," d. h. Mein Daseyn hangt nur von Mir ab, Ich kann daher sicher seyn, daß Mein Wille und Vorhaben stets vollführt werden wird; Ich bin, weil Ich bin, Mein Daseyn und Meine Kraft hangen von keinem Andern ab, wie dies bei allen übrigen Wesen der Fall ist, welche daher auch nicht von sich sagen können, ich bin, weil ich bin, sondern, ich bin, weil ein Andres ist, die erste Ursache nehmlich, von der das Daseyn aller Wesen abhangt. Gottes Daseyn allein ist demnach ein wahres, weil Er keines andern bedürftig ist, ja wir dürfen annehmen, unter

allen Prädicaten ist keines in jeder Beziehung so auf Ihn anwendbar, als Wahrheit, weil sie Seinem Wesen Nichts hinzufügt, sondern eine bloße Wort-Erklärung für nothwendiges Daseyn ist. Denn, wenn wir den Menschen ein lebendiges, vernünftiges Wesen nennen, so verstehen wir unter Leben und Vernunft Nichts weiter als eine Erklärung des Menschen, ebenso ist Wahrheit Nichts weiter als eine Erklärung des nothwendigen Daseyns, welches Nichts anders ist, als ein Wesen, dessen Daseyn absolut wahr, nicht bloß möglich ist, und von keinem Andern abhangt. Darum dürfen wir diese Eigenschaft mehr als jede andere Benennung Gott beilegen, und darum legt auch der Prophet das Prädicat „wahr" Gott auf eine ganz andere Weise bei als die übrigen Eigenschaften, er ruft nehmlich: „aber der Ewige ist der wahre Gott, derselbe ist auch der lebendige Gott und König der Welt," (Jerem. 10, 10) (wahr setzt er in eine unmittelbare Verbindung mit Gott, während er lebendig und König durch das Wort derselbe einführt).

Nun ist aus dem vierten Buche der Metaphysik (des Aristoteles) zu ersehen: wo es heißt, derselbe, könnte ohne dies auch ein Anderer verstanden werden; so z. B: „derselbe Ahasverus, der von Indien bis Aethiopien regierte," (Esther 1, 1) „Derselbe Dathan und Abiram, die von der Gemeinde Berufenen, die sich auflehnten." (4. B. M. 26, 9.) „Derselbe Aaron und Moses, zu denen der Herr sprach ꝛc. dieselben, die mit Pharao, dem Könige von Egypten redeten." (2. B. M. 6, 26 u. 27.) In allen diesen Fällen könnten ohne dies derselbe andere gemeint seyn, als diejenigen, von denen wirklich die Rede ist.

Eben so: „Derselbe ist der Ewige, unser Gott, über die ganze Erde erstreckt sich Sein Gericht;" (Psalm 105, 7) es wäre schon denkbar, daß Israels Gott eine besondere Herrschaft hätte, wie andere Himmelsfürsten, die über jedes einzelne Volk gesetzt sind, darum erklärt der Psalmist, daß dem keineswegs so sey, sondern daß Gottes Herrschaft sich über die ganze Erde erstrecke. Allenthalben also, wo derselbe vorkömmt, will dieses sagen, daß man keinen Andern meine, wie das sonst wohl der Fall seyn könnte. Weil aber, sobald von wahr gesprochen wird, Nichts Andres als Gott gemeint seyn kann, darum legt Ihm der Prophet dieses Prädicat unmittelbar bei, die Prädi-

cate lebendig und König führt er jedoch durch derselbe ein, weil diese als etwas der Gottheit Außerwesentliches denkbar sind, obgleich es keineswegs in der That wirklich so ist. Eben deßhalb aber, weil die übrigen Prädicate als etwas der Gottheit Außerwesentliches genommen werden können, haben wir schon früher bemerkt, daß sie negativ verstanden werden müssen, damit man sich keine Vielheit in Ihrem Wesen denke.

Insofern aber dieses Prädicat, Wahrheit, schwer zu verstehen ist, ruft Daniel in seinem Gebete: „und wir fleheten nicht vor dem Ewigen, unsrem Gotte, uns zu bekehren von unsren Sünden, und daß wir Seine Wahrheit einsähen.“ (Dan. 9, 13). Die Wahrheit Gottes einsehen ist Nichts anders, als das nothwendige Daseyn verstehen.

Aus diesem Grunde auch, weil die Wahrheit offenbar auf ein nothwendiges Daseyn hinweist, hielt sie einer der alten Gesetzgeber für eine Gottheit. Uebrigens ziemt schon deßhalb das Prädicat אמת (Wahrheit) Gott mehr als jedem andern Wesen, weil es aus dem ersten, letzten und mittelsten Buchstaben des Alphabets besteht; andeutend, daß Er der Erste, Letzte und Mittlere ist, der Alles durch Seine Macht erhält.

Wir stellten aber die Wahrheit deßhalb nicht als einen besondern, von dem Grundsatze vom Daseyn Gottes, herkommenden, Folgesatz auf, weil wir ja nachgewiesen, daß sie Nichts weiter als eine Erklärung vom nothwendigen Daseyn ist, und es wäre demnach eine unnöthige Wiederholung.

Kap. XXVIII.

Der heilige Name Gottes, der aus den Buchstaben י'ה'ו'ה besteht, wird שם המפורש genannt, d. h. der besondere Name. Die Rabbinen gebrauchen das Wort פורש häufig von einer Sache, die sich von einer andern absondert, so sagen sie: „Fleisch, das sich von einem Lebenden absondert,“ (Tract. Eddioth Absch. 6. Mischn. 3.) „Wer sich von der Vorhaut absondert,“ (Pesachim 92a) so nennen sie Männer, die sich von andern durch Tugenden und Frömmigkeit absondern, פרושים (Pharisäer), so bemerken sie auch im Siphri (zu 4 B. M. 6, 23) und im Tractat Sotah: (38a) „so sollt ihr die Kinder Israel segnen,“ (4. B. M. 6, 23) mit dem besonderen Namen. Ist denn

aber wirklich der besondere Name gemeint, oder vielleicht irgend eine andere Benennung? darum heißt es: „und sie sollen Meinen Namen legen auf die Kinder Israel,“ (ibid. v. 27) d. i. Meinen besondern Namen.“ Hier ist also offen erklärt, daß dieser Name deßhalb שם המפורש heiße, weil er für Gott besonders bestimmt ist, mehr als die übrigen Namen, denn diese werden auch von andern Wesen gebraucht, weil sie Gott nur wegen Seiner Handlungen, oder in einer andern Hinsicht als auf Sein nothwendiges Daseyn zukommen, wie: אלהים, welches die Allmacht bezeichnet, und auch von Engeln und Richtern gebraucht wird, eben so wird auch אדני, welches den Herrn bezeichnet, von andern Wesen gebraucht. Dasselbe ist der Fall mit ähnlichen Namen, sie werden entweder von Gott und andern Wesen in derselben Bedeutung (homonymisch) gebraucht, oder nur von Gott auf andere Wesen übertragen (metaphorisch). Das Tetragrammaton aber kann in gar keiner Beziehung einem andern Wesen zukommen, weil Gott diesen Namen hinsichtlich Seines nothwendigen Daseyns hat. Auch Maimonides (More Neb. I. 61) sagt von diesem Namen, daß kein andres Wesen denselben mit Gott gemein habe, und daß er deßhalb der besondere Name genannt werde.

Dennoch finden wir auch diesen Namen auf andere Wesen übertragen, so heißt es: „und יהוה ging vor ihnen des Tages in einer Wolkensäule, sie den Weg zu führen“ rc. (2. B. M. 13, 21) und gleich darauf: „da zog weg der Engel Gottes, der vor dem Lager Israels herging, und ging hinter sie; weg zog die Wolkensäule von vorne, und stand hinter ihnen“ (2. B. M. 14, 19). (Hier wird also ein Engel יהוה genannt.) Es kömmt aber dieses daher, weil Namen auf Gegenstände übertragen werden, entweder weil sie, wenn auch nur eine ferne, Aehnlichkeit mit dem ersten Begriff haben, oder weil sie eine ferne Anspielung auf denselben geben, wie das Werkzeug auf den Meister. So spricht die heilige Schrift vom Messias: „und sie werden dienen dem Ewigen, ihrem Gott, und ihrem Könige David, den ich ihnen aufstellen werde“ (Jerem. 30, 9) weil der Messias als König oder Fürst mit David Aehnlichkeit hat. So heißt es auch: „Mein Knecht David wird ihr König seyn“ (Ezechiel 37, 24) weil der von David abstammende Messias darauf hinweist, daß die Herrschaft David's ewig bestehe, wie

es weiter daselbst ausdrücklich heißt: „und Mein Knecht David wird ihr Fürst seyn in Ewigkeit“ (ibid v. 25) was sich ohne Zweifel auf David selbst bezieht, denn insofern die Herrschaft seiner Nachkommen fortbesteht, kann er als ein ewiger Fürst betrachtet werden.

So wird auch die Lade, weil sie auf den Herrn, der das in ihr befindliche Gesetz gegeben, hindeutet, obgleich sie ein durch Arbeit verfertigtes Geräth ist, mit dem Namen Gottes bezeichnet, „Und es geschah, wenn die Lade wegzog, da sprach Moses: Erhebe Dich, o Ewiger, daß Deine Feinde zerstreut werden ꝛc. und wenn sie ruhete, sprach er: Kehre nun wieder o Ewiger, zu den Myriaden der Tausende Israels“ (4. B. M. 10, 35) Auch Josua spricht von der Lade: „Siehe, die Bundeslade, der Herr der ganzen Erde, geht vor Euch in den Jordan“ (Jos. 3, 11) nun ist aber die Lade keineswegs Herr der ganzen Erde, sie wird aber so genannt, weil sie von demselben herkömmt. Denn der Sprachgebrauch bringt es mit sich, eine Sache nach ihrem Eigner, oder nach dem, von welchem sie herkömmt, zu benennen, oder auch Handlungen einer Person der Sache zuzuschreiben, durch deren Vermittlung die Handlung vollführt worden; so sagen wir z. B., das Auge sieht, das Ohr hört, während Sehen und Hören von der Seele ausgehen, und Auge und Ohr bloß Werkzeuge dazu sind.

Nach dieser doppelten Beziehung nannte Moses den Namen des Altars „ה' נסי (der Ewige mein Wunder),“ (2. B. M. 17, 15) insofern nehmlich der Altar das Werkzeug war, durch welches Wunder geschehen sollten, und insofern er auf den Herrn, den Wunderthäter hindeutet. So wird auch der Messias „ה' צדקנו (der Ewige, unsre Tugend)“ (Jerem. 23, 6) genannt, weil wir durch seine Vermittlung die Tugend von Gott erlangen. So wird auch Jerusalem ה' שָׁמָּה (der Ewige ist dort) (Ezechiel das letzte Wort.) genannt, weil sich an diesem Orte die Herrlichkeit Gottes stets sichtbar, mehr als irgend anderswo offenbart. Aus diesem Grunde bemerken auch die Rabbinen: „Lies nicht ה' שָׁמָּה sondern ה' שְׁמָהּ d. h. Jerusalem soll Ewiger genannt werden. (Baba Bathra 75 b)

So nannte auch Abraham den Namen des Ortes „ה' יראה (der Ewige sieht)“ (1. B. M. 22, 14) weil hier Etwas geschah, was von

der waltenden Vorsehung Gottes zeugte. Auf dieselbe Weise wird in der heiligen Schrift auch die Schechina, oder die sich offenbarende Herrlichkeit, oder die sich durch eine prophetische Erscheinung kundgebende, 'ה (Ewiger) genannt: „da aber der Ewige sah, daß er hinging zu sehen" (2. B. M. 3, 4) — „und der Ewige sprach: Ich habe gesehen das Elend Meines Volkes in Egypten" (ibid v. 7) — „ich sah den Ewigen sitzen auf hohem und erhabnem Throne" (Jesa. 6, 1). Ebenso wird dieselbe Gott Israels genannt: „und sie sahen den Gott Israels" (2. B. M. 24, 10) und weiter daselbst, Gott „sie schauten Gott" (ibid v. 11) obgleich Er, außer von Sich Selbst von Niemand geschaut werden kann, wie es heißt: „denn Mich kann der Mensch nicht sehen und leben" (ibid 33, 20). So wird auch ein Engel oft 'ה Ewiger genannt; von dem Engel, der dem Gideon erschien, heißt es: „da wandte sich der Ewige zu ihm, und sprach: „gehe hin mit dieser deiner Kraft" rc. (Richter 6, 14) und weiter: „da sprach der Ewige zu ihm: „Ich will mit dir seyn" (ibid v. 16) so wird in der ganzen Erzählung der Engel mit dem Namen Ewiger bezeichnet.

So wird auch der Ausdruck, Herrlichkeit, in verschiedner Bedeutung gebraucht, sowohl von Gott selbst, dem Unbegreiflichen, wie wir sehen, daß Moses in seiner Bitte an Gott sprach: „Laß mich doch Deine Herrlichkeit sehen," (2. B. M. 33, 18) und der Herr ihm antwortete: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen," als auch von Gegenständen, die den Sinnen wahrnehmbar sind „da erschien die Herrlichkeit des Ewigen allem Volke" (3. B. M. 9, 23) — „und die Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn war wie verzehrendes Feuer auf der Spitze des Berges" (2. B. M. 24, 17) — „und des Morgens werdet ihr die Herrlichkeit des Ewigen sehen" (ibid 16, 7). Es geschieht dies aber aus dem Grunde, weil was den Sinnen wahrnehmbar ist, auf ein Verborgenes, Unbegreifliches hinweist, welches bald Angesicht, bald Herrlichkeit des Ewigen genannt wird.

Deßhalb erlaubten sich auch die Propheten, eine ihnen sichtbare Ersch inung, mit dem Namen des Verborgenen, Unsichtbaren, Gottes neh nlich zu benennen, so daß sie mit einem Engel oder der sich ihnen offenbarenden Herrlichkeit sprechen, gleichsam als ob sie mit Gott redeten. Elias spricht mit dem

ihm erschienenen oder mit ihm redenden Engel in der zweiten Person, gleichsam als wäre derselbe der Ewige, indem er ruft: „denn die Kinder Israel haben Deinen Bund verlassen, Deine Altäre niedergerissen und Deine Propheten mit dem Schwerte umgebracht" (I. B. Könige 19, 11) worauf ihm die Antwort geworden: „Geh' hin und stelle dich auf den Berg vor den Ewigen" rc. und weiter „nicht im Winde war der Ewige rc, nicht im Sturme war der Ewige rc" endlich hörte er aus dem sanften Säuseln die Stimme an sich ergehen: „Was hast Du hier zu thun Elias" und der Herr befahl ihm aldann, was er zu thun habe. Ohne Zweifel hielt aber Elias nicht, irrthümlicher Weise, den, welcher anfangs mit ihm redete, und dann sprach: „gehe hin und stelle Dich auf den Berg vor den Ewigen" für Gott, dennoch redete er mit ihm, als wäre derselbe Gott Selbst. Wenn man sich aber (Sanhedrin 38 b) darüber gewundert hat, daß Gott zu Moses spricht: „gehe hinauf zum Ewigen" (2. B. M. 24, 1) während es heißen sollte: gehe herauf zu Mir; und nicht auch darüber, daß es bei Elias heißt: „stelle dich auf den Berg vor den Ewigen" während es heißen sollte: vor Mich; so rührt dies daher, daß es bei Elias nicht auffallend war, daß ein Mittler mit ihm redete, bei Moses aber, der nach der Gesetzgebung jene hohe Stufe erreichte, daß Gott von Angesicht zu Angesicht mit ihm redete, wunderten sie sich, daß Gott Sich eines Mittlers bediente, mit ihm zu reden. Die Antwort ist: daß Metatron dieser Mittler gewesen sey, dessen Name gleich sey dem seines Herrn — und es ist dieses der Fürst des Innern — aber kein andrer, denn Moses wurde nicht wie die übrigen Propheten durch Engel oder andere Mittler angeredet. Nichts desto weniger erlaubten sich die Propheten, mit diesen, gleichsam als wäre es Gott Selbst, zu sprechen, weil sie vermittelst derselben der Prophetie von Gott theilhaftig wurden.

Darauf deuten auch die Rabbinen hin, wenn sie sagen: (Bereschith Rabba Parascha 27.) „groß ist der Propheten Macht, sie vergleichen das Gebildete dem Bildner" d. h. sie erlauben sich damit sehr viel, thun es aber lediglich darum, weil solch ein Engel bald der Mittler ist, wodurch die Prophetie zu ihnen gelangt, bald gleichsam das Werkzeug, vermittelst dessen Zeichen oder Wunder geschehen, die zeigen, das Gottes Wille an

den Geschöpfen in Erfüllung gehe, es bei den Menschen aber einmal eingeführt ist, einen vom Gesandten, Gouverneur oder Feldherrn des Königs ertheilten Befehl, einen königlichen zu nennen, und denselben, wenn wir mit ihnen reden, dieselben Ehrenbezeigungen, wie dem Könige zu erweisen.

Merke wohl! Die Engel, als unkörperliche Wesen, die von allen Affecten, wie von Neid, Haß und Zorn unberührt bleiben, denn sie sind frey von allem Bösen, und es findet bei ihnen weder Hochmuth noch Hinneigung zum Bösen und zur Sünde statt, ihr Streben ist vielmehr stets auf das Gute und Gottgefällige gerichtet, diese dürfen, wenn sie zu den Menschen gesandt werden, die Sprache des Senders führen, wie wir dieses an vielen Stellen ausdrücklich finden, daß der Erschienene ein Engel war, der aber die Sprache des Senders führte. Ein Engel spricht zur Hagar: „Ich will deine Nachkommen vermehren" (1. B. M. 16. 10) zu Abraham: „Ich will zu dir wiederkehren über's Jahr, um diese Zeit" (1. B. M. 18, 10) im Auftrage Gottes, wie schon die Rabbinen bemerken, (Bereschith Rab. Abschn. 53.), denn wir finden nicht, daß der Engel (wohl aber Gott 1. B. M. 21, 1) je wieder zu ihm kam. So erzählte auch Jacob: „und der Engel Gottes sprach zu mir im Traume: Jacob! und ich antwortete, hier bin ich" (5. B. M. 31, 11) und am Ende des Traumes heißt es: „Ich bin der Gott von Bethel, wo du ein Denkmal gesalbt, allwo du Mir ein Gelübde gelobt" nun that aber Jacob nicht dem Engel sondern Gott ein Gelübde. Ein Engel rief dem Abraham zu: „nun weiß Ich, daß du gottesfürchtig bist, da du Mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten" (1. B. M. 22, 12) Abraham wollte aber seinen Sohn nur der Gottheit opfern. Auch dem Gideon ruft ein Engel zu: „denn Ich werde mit dir seyn" (Richter 6, 16).

So heißt es auch von Moses am Dornbusche: „da erschien ihm ein Engel des Ewigen (2. B. M. 3. 2) und nachher: „Ich bin der Gott deines Vaters" ꝛc. — „Ich habe gesehen das Elend Meines Volkes in Egypten" ꝛc. Lauter Beweise, daß der Engel im Namen dessen spricht, der ihn gesandt. Beherzige dieses wohl! Der Grund hievon aber ist, weil ein Engel gegen den Befehl Gottes nicht widerspenstig ist, weder seiner Sendung zuwider handelt, noch sich selbst eine Herrschaft

anmaßt, denn er wird nicht deßhalb Engel (nehmlich: Bote) genannt, weil er ein abstracter Geist ist, sondern weil er im Auftrag Gottes kömmt; er wäre aber kein Engel, sobald er seiner Sendung zuwider handelte. Auch darf er während seiner Sendung Nichts thun ohne Auftrag von Gott.

Darum will auch kein von Gott gesandter Engel seinen ihm und seiner Kraft eigenthümlichen Namen entdecken, weil dies außer seiner Vollmacht läge. Als Jacob den Engel bat: „sage mir doch deinen Namen" antwortete er ihm: „warum fragst du nach meinem Namen?" (1. B. M. 32, 30) Auch dem Manoah antwortete der Engel: „Warum fragst du nach meinem Namen; der ist ja verborgen?" (Richter 13, 18) ebenso sagte er ihm: „wenn du mich auch hier hältst, so esse ich doch von deiner Speise nicht, willst du aber ein Ganzopfer bringen, so bring es dem Ewigen," (ibid v. 16) d. h. wenn du mir ein Opfer bringst, werde ich es nicht annehmen, auch kann es dir Nichts helfen, denn ich erscheine nicht aus eignem Antriebe noch vermöge meiner eignen Kraft, darum kann es dir auch Nichts nützen, meinen Namen und meine eigenthümliche Kraft zu kennen, ja es würde dich dieses zu dem Wahne verleiten, als könnte ich bei diesem Auftrage Etwas eigenmächtig thun, was doch keineswegs der Fall ist, willst du aber ein Opfer bringen, dann bring es dem Ewigen, denn von Ihm kommt die Kraft und der Auftrag.

Wer sich also vor einem Engel bückt in Anerkennung von dessen Individualität und eigner Kraft, der zertritt Blumenbeete (im Garten des Herrn, Chagiga fol. 15 a d. h. ist gottesschänderisch) und verübt einen Act des Götzendienstes, wogegen er durch das Gebot gewarnt wird: „Du sollst keine fremde Götter haben vor Meinem Angesichte" (2. B. M. 20, 3 und 5. B. M. 5, 7) wie die Rabbinen in der Mechilta bemerken, und wie Abschnitt III Kap. 18 erörtert wird; erlaubt ist es aber, sich vor ihm zu bücken, insofern er ein Gesandter des Ewigen ist, sowie derjenige, welcher sich vor einem königlichen Befehlshaber bückt, weil er ihn als einen Abgeordneten des Königs betrachtet, dem Könige Ehre erzeigt; derjenige hingegen ein Hochverräther ist, der sich vor ihm bückt, weil in Anerkennung von dessen Individualität und eigner Macht, er den Befehlshaber als seinen Herrn ansieht.

Aus diesem Grunde durfte auch Josua sich vor dem ihm bei Jericho erschienenen Engel niederwerfen „Er sprach: Nein, sondern ich bin ein Heeresfürst des Ewigen, jetzt bin ich gekommen; da fiel Josua auf sein Angesicht zur Erde, und bückte sich ꝛc." (obgleich das Sichniederwerfen eine von den vier Arten von Verehrung ist, die man selbst den Erzengeln nicht erzeigen darf, — nehmlich außerdem Opferschlachten, Räuchern und Libation — (S. Sanh. 60 b. Jad Chasaka, Hilchoth Ackum III. 3) so war dieses Josua doch erlaubt, weil er es zu Ehren Gottes that, dessen Gesandter der Engel war.

Der eben ausgesprochnen Ansicht, daß „du sollst keine fremde Götter haben ꝛc" selbst das Sichniederwerfen vor Engeln wegen ihrer selbst, oder aus Rücksicht auf die Bedeutung ihres Namens, sowie auch das Beten zu ihnen untersage, stimmt auch Nachmanides bei. (S. dessen Critik zu Maim. Sepherhamitzwoth Prohibitiv Gebote 5) Hieraus erklärt sich nun, wie sehr diejenigen fehlen, welche in ihren Gebeten Namen der Engel erwähnen, da ja die Engel nur Namen haben, insofern sie eine eigenthümliche Kraft besitzen. Man verfiel aber in diesen Irrthum, weil man einige Gebete der Alten fand, in welchen besondere heilige Namen vorkommen, man wähnte nun, es sey erlaubt, sich im Gebete jeglichen Namens zu bedienen, was aber ganz falsch ist, denn man darf im Gebete nur jene Namen erwähnen, die Gott zukommen, sonst aber keinen andern. Darum wird auch jene unter dem Namen — Kabbala — bekannte Lehre so genannt, weil man sich ihrer nur auf dem Wege der Ueberlieferung דרך קבלה bedienen soll, denn sonst kann man leicht in den Fall gerathen, Wesen außer Gott zu dienen. Um diese Sache anschaulicher zu machen, will ich nur anführen, daß wir in einem Gebete der Alten den heiligen Namen מצפץ finden, wer nach dem bloßen Anscheine urtheilt, kann diesen leicht für den Namen eines Engels halten, während er nur eine umschriebene Form für das Tetragrammaton ist, indem man nehmlich die Buchstaben des Alphabets so versetzt, daß für ein א ein ת für ein ב ein ש kömmt u. s. w. Eben so ist כוו במוכסז eine umschriebene Form für יהוה אלהינו indem man statt eines jeden Buchstabens der letzteren Worte den ihm in alphabetischer Ordnung nächstfolgenden Buchstaben setzt, statt des י ein כ, statt des ה ein ו u. s. w.

Daraus geht nun hervor, daß Niemand sich der Lehren der Kabbalisten nach seinem eignen Urtheile bedienen darf, nur demjenigen, der von einem Kenner derselben Ueberlieferungen bekommen hat, steht ein Urtheil zu, denn aus dem, was sich in den Schriften vorfindet, kann man niemals die Wahrheit herausbringen, und es heißt diese Lehre deßhalb Kabbala, weil sie, wie der Name anzeigt, nur auf dem Wege der Ueberlieferung erlernt werden kann. Ich schrieb dieses aber deßhalb nieder, weil ich gewisse Leute den Fehler begehen sah, im Buche Sohar und in andern Kabbalistischen Werken zu lesen, ohne Ueberlieferungen bekommen zu haben, nur auf ihr eignes Urtheil sich verlassend, um ihre große Gelehrsamkeit zu zeigen, ja sie versteigen sich so weit, über Dinge Betrachtungen anzustellen, wo schon der bloße Gedanke ein Frevel ist.

Schon Nachmanides, der größte unter den spätern Kabbalisten, bemerkt, daß die Lehren der Kabbalisten nicht begriffen und gehörig verstanden werden können, wenn man nicht selbst mit Fassungsvermögen ausgestattet, von einem Kenner unterrichtet wird, der Ueberlieferungen hierüber erhalten hat; thöricht aber sey es, sich auf sein eignes Urtheil zu verlassen, unberechenbar der Schaden. In seinem Commentar zum Pentateuch drückt er sich so aus: „Als Regel mag dir gelten: hüte dich, und bewahre deine Seele sehr davor, daß du nicht verleitet und in den Schlingen derjenigen gefangen werdest, welche sich ohne von einem Kenner Ueberlieferungen bekommen zu haben, mit der Kabbale beschäftigen, denn sie verlassen die gerade Bahn, Wege der Finsterniß zu wandeln; aber sie wissen es nicht, daß sie im Finstern tappen.“

Kap. XXIX.

Das Wort אור wird ursprünglich von dem durch die Sinne wahrnehmbaren Lichte gebraucht, wie: „So spricht der Ewige, der die Sonne zum Lichte des Tages macht (Jerem. 31, 35.) „Als der Morgen leuchtete.“ (1. B. M. 44, 3). Weil nun das Licht dem Menschen den Weg zeigt, den er zu gehen hat, wird es auf das Zurechtweisen und Leiten übertragen, wie: „und Völker werden nach Deinem Lichte wandeln,“ (Jesaias 60, 3) d. h. sie werden nach der, ihnen von Dir werdenden Leitung le-

ben. Ebenso wird es von der göttlichen Leitung gebraucht: „Kommt, laßt uns wandeln im Lichte des Herrn," (ibid 2, 5) deßhalb wird auch die Lehre Licht genannt: „denn eine Leuchte ist das Gebot, und die Lehre ein Licht," (Sprüche 6. 23) weil sie nehmlich zur ewigen Glückseligkeit führt. — Insofern sich nun die Seele am Lichte ergetzt, wie es heißt: „und süß ist das Licht" (Pred. 11, 7) wird es gebraucht, sowohl von Freuden des Körpers: „den Juden war Licht" (Esther 8, 16) als auch von Seelenfreuden: „Licht geht auf den Gerechten und Freude denen, die geraden Herzens sind." (Psalm 97, 11) Es wird auf Wohlwollen übertragen: „im Lichte des Angesichts eines Königs ist Leben" (Sprüche 16, 15) — „und das Licht Deines Angesichts, denn Du hattest sie liebgewonnen" (Psalm 44, 4) — „laß Dein Angesicht uns leuchten, dann ist uns geholfen." (ibid 80, 4) Es steht für Seele: „das Licht der Gerechten ist froh, die Leuchte der Frevler aber verlischt" (Sprüche 13, 9), für ein Erkennungszeichen der Weisheit: „des Menschen Weisheit erleuchtet sein Angesicht." (Pred: 8, 1) In diesem Sinne steht auch Finsterniß für Thorheit: „der Thor aber wandelt im Finstern" (Pred. 2, 24). Es wird übertragen auf Dinge, die von aller Materie frey sind: „und die Erde war erleuchtet von Seiner Herrlichkeit," (Ezechiel 43, 2) ja, sogar auf Gott selbst: „und das Licht Israels wird zum Feuer werden, und sein Heiliger zur Flamme" (Jesaias 10, 17). Denn, sowie das Daseyn des Lichtes nicht geläugnet werden kann, wiewohl dasselbe immateriel ist, wie durch es dem Sehvermögen Realität und den Farben Sichtbarkeit gegeben wird, wie sich die Seele an ihm ergetzt, wie derjenige, der in seinem Leben kein Licht gesehen, nicht über die Farben und Erscheinungen noch über die Lieblichkeit des Lichtes urtheilen kann, und wie selbst wer schon Licht gesehen, nicht in ein besonders starkes sehen kann, und nur seine Augen blöde macht, wenn er mehr Lichtstrahlen aufnimmt als seine Natur erlaubt, so, daß er dann selbst das nicht mehr sieht, was er sonst gut sehen konnte — ebenso kann das Daseyn Gottes nicht geläugnet werden, ist Er auch immateriel, ist nur durch Ihn die Realität der Dinge wirklich, ebenso gewährt es einen außerordentlichen Genuß, das zu erfassen, was von Ihm zu erfassen ist, und kann sich keine Vorstellung von diesem Genusse machen, wem nie des Geistes

Licht aufgegangen, selbst die Gelehrten aber, die sich in die Weisheit vertieften, wenn sie mehr als ihre Kräfte vermögen, auffassen wollen, machen ihre Augen blöde und verwirren ihren Geist, wie die Rabbinen bemerken: (Chagiga. 14 b) Ben Asai blickte hin und wurde verrückt.

Darum nun bezeichnet die h. S. Gott mit dem Lichte, anzudeuten, daß, obschon das Daseyn Gottes wie das des Lichtes nicht geläugnet werden kann, doch der menschliche Geist, weil er von einem Körper getragen wird, von dem Wesen Gottes durch das Erfassen immaterieller Dinge überhaupt nur eine gewisse Ahnung haben kann. Schon diese aber verschafft uns einen überschwenglichen geistigen Genuß. Freilich gleicht sie nur ungefähr dem, was eine Fledermaus vom Sonnenlichte auffängt; sie kann nehmlich wegen seiner Stärke nicht hineinschauen, und sich nicht wie die übrigen lebenden Wesen daran ergetzen, obschon sie eine gewisse Vorstellung davon hat, da sie sich mit schwachem Scheine, wie mit dem Mondlichte, mit dem einer Kerze, und mit dem nach Sonnenuntergang durch die Wolken blinkenden Lichte freut; auch kriecht sie, das Sonnenlicht scheuend, nur in finsterer Nacht und im Dunkeln hervor; ein Beweis, daß sie sich zwar an schwachem Lichte ergetze, starken Lichtglanz hingegen fliehe, und nur gequält durch ihn werde, im Gegensatze zu dem mit starker Sehkraft ausgerüsteten Adler, der am Lichte seine Freude und ein Streben in die Höhe zu fliegen hat, um ihm nur recht nahe zu seyn. Hat nun das Licht vor allem Andern so viel Aehnlichkeit mit dem Immateriellen, so bezeichnet die h. S. mit Recht dieses durch jenes, um es anschaulicher zu machen.

Damit man aber nicht meine, das geistige Licht rühre wie das durch die Sinne wahrnehmbare, von einem Körper her, ruft Chabakuk, wenn er von der Offenbarung der Schechinah und von der dadurch gewordenen Gotterkennung spricht: „Gott kommt vom Mittag, und der Heilige vom Berge Paran, Sela. Den Himmel bedeckt Seine Majestät ꝛc. Glanz wie Licht entsteht ꝛc. (3, 3 ff.) d. h. der damals erschienene Glanz war wie Licht, aber nicht wirkliches, wie das durch die Sinne wahrnehmbare, denn dieses rührt von einem Körper her, jener Glanz aber kam von nichts Körperlichem, darum steht כאור mit dem כ comparationis. Wenn Chabakuk ferner von jener Wahrneh=

mung ruft: „und Strahlen waren Ihm aus Seiner Hand,“ so will das sagen, daß die Strahlen des geistigen Lichtes Gott von Ihm Selbst und von keinem Andern, irgend einem Mittler, kamen und dieses lehrt zugleich, daß Gott keiner Causal-Bedingung unterworfen ist; denn alles causal Bedingte erhält sein Licht, seinen Glanz und seinen Nimbus von Etwas außer ihm, nehmlich eben von Gott, der die Causal-Bedingung des Alls ist, aber der Glanz, die Majestät und die Würde Gottes d. h. Seine Attribute u. Vollkommenheiten, hat Er, keine Vollkommenheit von Etwas außer Sich erzielend, von Sich Selbst. Insofern es aber höchst räthselhaft ist, wie Ihm alle denkbare Attribute von Vollkommenheiten zukommen können, ohne eine Vielheit in Seinem Wesen nothwendig zu machen, und daß jedes für sich unendlich an Würdigkeit sey, fährt der Prophet fort: „und allda ist die Verhüllung Seiner Macht,“ d. h. in den mit Seiner Hand entfahrenden Strahlen verglichenen Eigenschaften liegt das Geheimniß und die Umhüllung Seiner Macht; diese nehmlich als eine unendliche kann nicht begriffen werden, denn ein endliches Wesen kann von dem Unendlichen weiter Nichts als das Allgemeine, daß es unendlich ist, erfassen, aber nicht das Einzelne als Solches. — So kann der Mensch im Allgemeinen die Natur aller Menschen, die gewesen sind und seyn werden erkennen, aber unmöglich die besondere eines jeden Einzelnen.

Nunmehr wird es klar seyn, daß, wenn Gott mit dem Lichte verglichen wird, dieses bloß der bessern Verständlichkeit wegen geschehe, um die Sache anschaulicher zu machen, und sonst aus keinem andern Grunde. Auf dieselbe Weise wenn Ezechiel von der im Glanze erschienenen Herrlichkeit spricht: „wie die Erscheinung des Regenbogens in den Wolken an einem regnerischen Tage, so die Erscheinung des Lichtglanzes umher, dieses ist eine Erscheinung ähnlich der Herrlichkeit des Ewigen 2c.“ (1, 28) so vergleicht er sie nicht deßhalb mit der Erscheinung des Regenbogens, weil sie etwa ihm ähnliche Farben habe, sondern weil die Farben des Regenbogens nicht wesentlich so sind, obgleich sie wegen der Vermischung der verschiednen Dünste so scheinen; ebenso glaubt oft der Triefäugige runde Figuren in der Luft zu sehen ähnlich den Farben des Regenbogens, obgleich keineswegs solche darin sind.

Avicenna sagte: „Von dem Regenbogen verstehe ich Man-

ches, Manches aber auch nicht, von den Farben aber habe ich durchaus keine wahre Vorstellung, ich kenne ihre Ursachen nicht und was Andere darüber sagten, kann, als unhaltbar und abgeschmackt, mir nicht genügen." Daraus scheint nun hervorzugehen, daß die sichtbaren Farben nicht wirklich so sind, obgleich sie so scheinen. Wenn daher die Rabbinen (Chagiga 16a) sagen: „Wer den Regenbogen betrachtet, dessen Augen werden blöde," so heißt dieses, wer die am Regenbogen sichtbaren Farben betrachtet, wird finden, daß seine Augen blöde sind, denn sie sehen Etwas, was in der That nicht so ist.

Aus diesem Grunde vergleicht auch Ezechiel die ihm im Glanze erschienene Herrlichkeit mit diesen Farben, anzudeuten, daß die Eigenschaften, in welchen Gott den Propheten erschienen, nicht wirklich so seyen, ebenso wie die Erscheinung des Regenbogens nicht wirklich so ist, darum spricht er: „und ich fiel auf mein Angesicht." Als er nehmlich ermessen, daß das ihm erschienene Licht und der Glanz nicht wirklich so seyen, nennt er sie eine Erscheinung, ähnlich der Herrlichkeit des Ewigen, aber nicht die Herrlichkeit selbst, weil das Immaterielle von den Sinnen nicht erfaßt werden kann, denn diese können an einer Sache nur die Accidenzen wahrnehmen, der absolute Geist aber hat keine solche. Da er nun eine Erscheinung wie die des Regenbogens gesehen, mußte er sagen, daß sie nur ähnlich der Herrlichkeit des Ewigen war, denn diese selbst ist nicht sichtbar; darum fiel er auf sein Angesicht, und wollte diese Erscheinung nicht betrachten, damit er nicht in den Wahn gerathe, diese Farben seyen in der That so, und Gott ein Körper, ein Träger von Accidenzen.

Auf dieselbe Weise verhielt sich Moses bei der Erscheinung im Dornbusche; anfangs nehmlich, als er das Erschienene noch für einen Körper hielt, sagte er: „ich will hingehen und diese große Erscheinung sehen," (2. B. M. 3, 3) nachdem ihm aber verkündigt wurde: „Ich bin der Gott deines Vaters," und er gemerkt hatte, daß sie kein Körper sey, wurde ihm klar, daß die sichtbaren Farben an der Flamme des Feuers im Dornbusche in der That keine solche seyen, darum verbarg er sein Angesicht, denn er fürchtete sich hinzuschauen, weil die Sinne nicht nur die Erfassung des Geistigen nicht befördern, sondern vielmehr dieselbe verhindern, indem sie nur die Accidenzen an

einer Sache bemerken, wie die Farben, die Länge und Breite und Aehnliches, und man durch sie leicht verleitet wird, zu glauben, auch das Immaterielle sey ein Spiel der Accidenzen. — Schon die Rabbinen rühmen diese Gesichtsverhüllung an Moses gar sehr, und sagen: „Zum Lohne daß er sein Gesicht verborgen, erhielt es einen Abglanz.“ (Berachoth 7a).

In Rücksicht auf die bemerkte Aehnlichkeit des Geistigen mit dem Lichte, bezeichnet die h. S. nach der Ansicht der Rabbinen die Welt der abstrakten Geister mit dem Lichte. In Bereschith Rabba (Paraschah III.) heißt es: „Gott sah das Licht, daß es gut sey, und sonderte es ab ꝛc.“ (1. B. M. 1, 4). — R. Juda Sohn des Simon sagt, Gott sonderte das Licht für Sich ab, indem Er sagte, außer Mir kann kein Geschöpf sich dessen bedienen, wie es heißt: „und das Licht ruht bei Ihm,“ (Daniel 2, 22). R. Abin der Levite sagt, Gott nahm das Licht, umhüllte Sich damit wie mit einem Gewande und ließ die Welt von Seinem Glanze erleuchten, wie es heißt: „Er umhüllt Sich mit Licht wie mit einem Gewande.“ (Psalm 104, 2). Die Rabbanen sagen, Er bewahrt es den Frommen für die zukünftige Welt, einem Könige ähnlich, der eine schöne Gabe sieht, und sagt, diese sollen meine Söhne haben, so heißt es auch: „Licht geht dem Frommen auf.“ (Psalm 97, 11). Alle diese Gelehrten stimmen nun darin überein, daß unter diesem Lichte nicht das durch die Sinne wahrnehmbare, sondern das Geistige verstanden werden müsse, das ist, die Welt der abstrakten Geister. R. Juda Sohn des R. Simon ist der Ansicht, der menschliche Verstand könne von dieser durchaus keinen Begriff haben, und sie wäre nur erschaffen worden, um die Größe Gottes zu erkennen, und Hymnen und Lobgesänge vor Ihm herzusagen. R. Abin der Levite meint, dieses Licht sey vor allen andern Geschöpfen dagewesen, und als ein Werkzeug Gottes erschaffen worden, nach dem Ausspruche eines gewissen Philosophen, daß Gott aus der Welt der abstrakten Geister alle Wesen ausströmen ließ. Die Rabbanen aber behaupten, obgleich der menschliche Verstand von den abstrakten Geistern keinen vollständigen Begriff haben könne, so kann doch durch das was die Frommen davon erfassen, ihnen die Unsterblichkeit zu Theil werden; dieses der Sinn des Spruches: „Er bewahrt es für die Frommen in der zukünftigen Welt.“

Kap. XXX.

So wie nicht alle Menschen und Thiere für das Licht gleichmäßig empfänglich sind, denn manche Menschen haben, gleich der Fledermaus unter den Thieren ein schwaches Gesicht, so daß ein schwaches Licht ihnen wohl, ein starkes aber wehe thut, andere dagegen haben, wie der Adler, stärkere Sehkraft, so daß sie sich sogar an einem starken Lichte erfreuen; ebenso ist die Stufe der Frommen hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für geistige Anschauungen, die die Rabbinen mit dem Namen Licht bezeichnen, verschieden. Es verhält sich aber die Stufe der Frommen, Gelehrten und Vollkommnen hierin nach dem Grade ihrer Auffassung der vollkommnen Eigenschaften Gottes, und in dieser Beziehung stehen sogar die Engel, wie im 12. Cap. dieses Abschnittes erörtert, auf einer verschiedenen Stufe. Werden nun jene Eigenschaften, wie im 21. Cap. d. A. nachgewiesen, aufgefaßt, so sieht man leicht ein, daß die Gelehrten auf unendlich vielen verschiedenen Stufen stehen können, je nachdem nehmlich ein Jeder einen Theil von den unendlichen vollkommnen Eigenschaften Gottes aufgefaßt hat. Wenn diese aber nach der im 22. Cap. d. A. angeführten Ansicht des **Maimonides** nur negativ genommen werden dürfen, so fragt es sich, worin soll der Unterschied unter den einzelnen Gelehrten und Forschern bestehen? Denn sobald man weiß, daß durchaus kein positives Prädikat Gott zukommen kann, daß hingegen alle Negationen auf Ihn anwendbar sind, weiß man ja alles, was man von Gott erfassen kann; worin soll sich demnach ein Anfänger von **Salomon** unterscheiden, von dem es heißt: „er war weiser, als alle Menschen" (1. B. Kön. 4. 29)?

Unrichtig aber wäre es, anzunehmen, daß beide wirklich auf derselben Stufe stehen, daß unter den verschiedenen Propheten kein Unterschied wäre, auch nicht zwischen Moses und seinem Diener Josua, denn nachdem jener bei der Gesetzgebung bereits so viel Großes erkannt, ruft er: „laß mich Dich erkennen, damit ich Gunst in Deinen Augen finde" (2. B. M. 33. 13), woraus hervorgeht, jemehr Erkenntniß einer habe, desto wohlgefälliger sey er in den Augen Gottes. So bemerken auch die Rabbinen: „das Angesicht **Mosis** (leuchtete) wie das der Sonne, das Angesicht **Josua's** wie das des Mondes" (Baba

26

Bathra 75 a), d. h. die Grade der Empfänglichkeit für das geistige Licht sind so verschieden, wie das Sonnenlicht vom Lichte des Mondes. Ferner bemerken sie: „daraus können wir entnehmen, daß jeder Fromme für sich eine besondere Wohnung einnehme, und daß ein jeder vom Glanze des Zeltes des andern versehrt werde" (Baba Bathra 75 a) was abermals nur sagen will, daß es unter den Gelehrten und Frommen Gradationen gibt.

Schon Maimonides verbreitet sich über die Lösung dieser schwierigen Frage, jedoch kann, was er hierüber gesagt, (More Neb. I. Kap. 59) uns nicht genügen, denn immer bleibt die Frage unbeantwortet; da jeder, der da glaubt, daß alle Negationen auf Gott anwendbar seyen, Ihn als etwas, von allen Wesen Besonderes erkennt, worin besteht nun der Vorzug des Weisen, wenn dieser insbesondere weiß, daß Gott kein Mineral, keine Pflanze ist, und wenn er jede einzelne Negation kennt?

Nach unsrer Ansicht ist die Sache am Besten so zu verstehen: Zwei einander entgegengesetzte Merkmale, wie z. B. — lebendig und todt — weise und thöricht — und ähnliche dürfen an Gott nicht auf dieselbe Weise negirt werden, denn wäre Er nicht lebendig und nicht todt, dann könnte man schließen: Er sey also gar nicht; wir behaupten vielmehr: wenn wir von Ihm sagen, daß Er nicht todt ist, so wird Alles, was in dem Begriffe Tod liegt, Ihm völlig abgesprochen, weil das Gegentheil, das Leben, Ihm zukommt; ebenso, wenn wir von Ihm sagen, daß Er nicht thöricht ist, so wird alles, was in dem Begriffe Thorheit liegt, Ihm völlig abgesprochen, weil das Gegentheil, die Weisheit, Ihm zukommt, und weil Tod und Thorheit Mängel sind. Wenn wir aber von Ihm sagen, daß Er nicht lebendig, nicht weise sey, so soll das — da Leben und Weisheit Vollkommenheiten sind — keine Negation der Art seyn, als ob wir Ihm die Merkmale Tod und Thorheit zuschrieben, sondern soviel heißen, daß Sein Leben nicht wie das des Menschen, überhaupt nicht nach unsern Begriffen von Leben zu fassen sey, ebenso, daß Seine Weisheit nicht wie bei'm Menschen, eine zu Seinem Wesen zufällig hinzugekommene Eigenschaft, sondern Ihm wesentlich sey. So muß auch bei allen andern entgegengesetzten Merkmalen, wenn wir sie an Gott negiren wollen, ein Unterschied gemacht werden, zwischen der Negation des einen und der des andern Gegensatzes.

Hierin gibt es nun Abstufungen unter den verschiednen Weisen, in Kenntniß nehmlich der Negation der Gegensätze, wie sie in Beziehung auf Gott zu nehmen sind; denn obschon alle auf Gott anwendbar sind, so darf doch kein Weiser an Ihm Etwas negiren, bis er das positive Merkmal kennt, in welchem Sinne es gewöhnlich einem Subjekte beigelegt wird, welche Vollkommenheit und welchen Mangel es involvire, und anders wird er es dann an Ihm negiren, wenn es einen Mangel, anders, wenn es eine Vollkommenheit bezeichnet.

Es ist aber keine Vollkommenheit der Auffassung, Ihm Alles gradezu ohne Kenntniß und Einsicht abzusprechen, sondern Eigenschaften, die für uns Mängel sind, wie todt, schwach, thöricht, arm und böse und ähnliche müssen wir Ihm absolut absprechen; d. h. diese — als Mängel — können Ihm durchaus nicht zukommen, wohl aber das Gegentheil — die Vollkommenheiten. —

Eine wahre Blasphemie aber wäre es, wollten wir Eigenschaften, die für uns Vollkommenheiten bezeichnen, wie: lebendig, mächtig, weise, reich und gut, Ihm ebenfalls absolut absprechen, wir negiren sie an Ihm nur in dem Sinne, daß sie bei Ihm nicht auf dieselbe Weise wie bei uns stattfinden, sondern in einem weit höhern und erhabnern Grade, so daß wir, in Betracht des gewaltigen Unterschiedes, wenn man eine solche Vollkommenheit Gott, oder wenn man sie uns zuschreibt, annehmen können, sie haben weiter gar nichts miteinander gemein, als den Namen. Es wird demnach keinem Zweifel mehr unterliegen, daß wenn wir Gott Thorheit absprechen, nicht bloß das Wort, sondern die Sache absolut gemeint sey; wenn wir aber Weisheit an Ihm negiren, so sprechen wir sie Ihm nur ab, insofern sie Mangel, aber nicht insofern sie Vollkommenheit involvirt; und damit man niemals glaube, irgend eine Vollkommenheit hätte in Beziehung auf Gott denselben Sinn wie in Beziehung auf uns, dürfen wir sie Ihm nur negativ beilegen.

Nunmehr wird auch klar seyn, was wir vom Daseyn Gottes geschrieben. Wenn wir nehmlich behaupteten, Gottes Daseyn sey ganz anders als das der übrigen Wesen, weil sie Alle ihr Daseyn nur von Ihm haben, und dieses bei ihnen etwas Außerwesentliches, während es bei Gott mit Seinem Wesen ein und dasselbe, und gleich wie dieses, uns gänzlich verborgen ist, so

wollten wir nicht etwa sagen, Gottes Daseyn sey dem der übrigen Wesen in der Art entgegengesetzt, daß es bei Ihm gerade das Gegentheil was bei diesen — das Nichtseyn — bezeichne, sondern einen derartigen Unterschied nachweisen, daß Gottes Daseyn ein absolutes, während das der übrigen Wesen bloß ein relatives sey, dergestalt, daß dieses im Verhältniß zu jenem fast dem Nichtseyn gleich zu achten sey. Es geht also daraus hervor, daß man Gott selbst negativ keine Eigenschaften beilegen dürfe, bis man weiß, welche Bedeutung sie haben, wenn sie einem andern Subjekte positiv beigelegt werden, und welche Vollkommenheit und welchen Mangel sie involviren, alsdann erst dürfen wir sie an Ihm negiren, da wir zur Einsicht gelangt sind, daß dieses nicht auf eine gleichmäßige Weise mit jeder Eigenschaft geschehen könne.

Gelehrte und Forscher werden demnach eine verschiedene Stufe einnehmen, je nach ihrer Kenntniß der vollkommnen Eigenschaften, die Ihm beigelegt, und wie sie Ihm beigelegt werden dürfen. So heißt es auch im Wajikra Rabba (Parascha 27): „Rabbi Eleazar, Sohn des R. Menachem, sagt: „Du lässest sie trinken vom Strome Deiner Eden" (Psalm 36, 9) es gibt also mehrere Eden, eine Andeutung, daß jeder Fromme ein besonderes Eden für sich haben wird. Es ist aber dieses Eden kein anderes, als die Kenntniß, die ein Jeder von den vollkommnen Eigenschaften Gottes hat, wie wir schon im 15. Kap. dieses Abschn. nachgewiesen, und es wird deßhalb so genannt, weil wahres Vergnügen, wahre Freude und wahrer Genuß nur in der Erkenntniß bestehn; denn alle andere Vergnügungen sind vergänglich, schwinden dahin und die Freude an ihnen muß sich nothwendig verlieren; ja in je größerem Maße und je häufiger wir sie genießen, desto früher werden sie uns zuwider;wer seiner Lust am Essen und Trinken gar zu sehr fröhnt, dem wird es unfehlbar bald zum Ekel werden, und so ergeht es mit allen übrigen sinnlichen Genüssen. Dauernden Genuß und Freude aber gewährt einzig und allein die Erkenntniß des Geistigen, um so mehr die des Unendlichen, denn je weiter unsre Erkenntniß vordringt, desto größer wird die Freude, desto entzückender der Genuß, und dieser Quell versiegt nimmer. Da es nun unendlich viele vollkommene Eigenschaften Gottes gibt, so müssen auch unendlich viele Betrachtungen

über Ihn angestellt werden können, welche nothwendig unendlich viele Freuden zur Folge haben, darum heißt es: „der Freuden Fülle ist vor Deinem Angesichte“ (Psalm 16, 11) die Fülle der Freuden steht nehmlich im Verhältniß mit der Unendlichkeit der Betrachtungen, die Du darbietest. Insofern die Erkenntniß jeder Eigenschaft Gottes unendlich an Würdigkeit und Seligkeit und ewig ist, wie wir im 25. Kap. dieses Abschn. dargethan, schließt der Psalmist daselbst: „Seligkeit an Deiner Rechten auf ewig;“ weil jedoch des Menschen Wissen nicht ausreicht, den Unendlichen zu erkennen, daher es für denselben schon eine Vollkommenheit seyn muß, irgend Etwas von Gott zu erfassen, darum sagt David daselbst: „Du thust mir kund einen Pfad des Lebens“ sagt aber nicht den Weg, anzudeuten, daß schon die Erkenntniß einer vollkommnen Eigenschaft ein Pfad zum ewigen Leben sey, und daß jemehr ein Mensch die vollkommnen Eigenschaften Gottes erkennt, desto größer seine Seligkeit im ewigen Leben seyn werde, desto größer seine Freude und Wonne. Wir können daraus die Größe der Freude und Seligkeit ermessen, die Gott in der Erkenntniß Seines Wesens haben müsse, da Er unendlich viele Vollkommenheiten in Sich vereinigt, und jede für sich ewig und unendlich an Würdigkeit ist. Es kann daher kein Wesen außer Ihm von Seinem Wesen einen Begriff haben, weßhalb der Weise, als man ihn fragte, ob er das Wesen Gottes kenne? antwortete: „wenn ich es kennte, wäre ich selbst Gott“ d. h. außer Gott kann Niemand von Seinem Wesen einen Begriff haben, obgleich Sein Daseyn sich durch Seine Werke bis zur größtmöglichen Evidenz offenbart.

Preis Dem, der uns erstrahlt in des Vollkommnen Einung;
Der uns unsichtbar bleibt durch allzustark' Erscheinung,
Wie's Sonnenlicht verblaßt in der Staaräug'gen Meinung;
Unser Kurzsinn beweist nicht Seines Seyns Verneinung!

Das Resultat all unsres Forschens über Gott bleibt, daß Er unbegreiflich ist, wie der Weise sagt: wir können von Dir weiter Nichts erkennen, als daß wir Dich nicht erkennen.

Kap. XXXI.

Wenn wir das Universum im Allgemeinen betrachten, finden wir es aus 3 Theilen bestehend, deren Daseyn nicht geläug=

net werden kann. Der erste ist die Niederwelt, die Welt der Elemente, des Entstehens und Vergehens, der zweite ist die Welt der Himmelskörper, und der dritte die der Engel. Diese 3 Theile nun sind unter sich streng gesondert, denn in der sublunarischen Welt, der Welt des Entstehens und Vergehens, sind alle Individuen vergänglich und gibt es keine individuelle Fortdauer; von den Himmelskörpern dagegen besteht jeder einzelne fort und ist nicht vergänglich, wohl aber haben sie, wie andere Körper, Gestalt und Form, nehmen einen Raum ein, sind von einer endlichen Größe und aus Theilen zusammengesetzt. So verschieden diese beiden Theile sind, wirken sie doch auf einander ein, denn die Bewegung der Himmelskörper und ihre verschiedne Stellung ruft Bewegung und Veränderung unter den Elementen hervor. Dadurch wird manchmal das Feuchte, manchmal das Trockne, bald das Kalte, bald das Warme das Vorherrschende seyn, und die Elemente werden mannigfache Verbindungen eingehen, in deren Folge die verschiedenen Erze entstehen. Bei fortgesetzten Verbindungen wird die Mischung immer edler, und äußert sich in der Pflanzenform. Auch diese Mischung wird immer mehr geläutert, bis sie endlich dahin gelangt, die Form von lebendigen Wesen anzunehmen. Ohne Zweifel können aber die Himmelskörper, als todte Massen, nicht den zusammengesetzten Wesen Leben ertheilen, sondern werden durch ihre kreisförmige Bewegung erst dazu qualificirt. Diese belebende Kraft nennen wir die Seele des Himmelskörpers. Da nun die Himmelskörper sich immerfort im Kreise herumdrehen, und einer sich offenbar anders bewegt als der andere — dieser bewegt sich nach Ost, jener nach West, dieser schnell, jener langsam — so müssen wir nothwendig daraus schließen, daß es für jeden außer seiner Seele Etwas gibt, was ihm Bewegung ertheilt. Diese für die Himmelskörper eigens dazu bestimmten Kräfte, ihnen ihre eigenthümliche Bewegung mitzutheilen, heißen abstracte Geister, weil sie immateriel sind, (wie in der Physik gelehrt wird) und in der h. S. Engel. Es muß demnach im Universum nothwendig ein dritter Theil vorhanden seyn, der die Welt der Engel genannt wird. So verschieden auch dieser Theil von den beiden früher erwähnten ist, wirkt er doch auf die Welt der Himmelskörper ein, indem er ihnen unendlich verschiedene Bewegungen mittheilt, so daß sich der eine nach Osten,

der andre nach Westen, dieser nach Norden, jener nach Süden, der eine nordöstlich, der andere südöstlich sich bewegt. Sehen wir nun bei dieser Verschiedenheit in der Rotation die Theile des Universums vereinigt und verbunden, und eine stete Ordnung unter den Himmelskörpern und in der Welt des Entstehens und Vergehens festgehalten, so müssen wir daraus schließen, daß dieses Alles unmöglich bestehen könnte, wäre nicht eine besondere Kraft da, die diese 3 Theile lenkt, zusammenhält und verbindet.

Auf dieselbe Weise haben auch die lebenden Wesen 3 verschiedne Kräfte, die nährende der Leber, die belebende des Herzens und die empfindende des Gehirns, welche 3 Kräfte oder Seelen in ihren Wirkungen ebenfalls verschieden sind. Denn es gleichet die nährende Kraft der Leber, weil sie die Speisen in die Form des Blutes umgestaltet, der Welt des Entstehens und Vergehens; ist aber weit verschieden von der belebenden Kraft des Herzens. Denn diese gleicht der Welt der Himmelskörper, weil, wie von diesen durch ihre stete Bewegung der ganzen Niederwelt Leben zuströmt, und ständen sie nur einen Moment stille, die Welt nach dem Naturgesetze zu Grunde gehen würde, so auch durch des Herzens Schlag dem ganzen Körper Leben zuströmt, und hört das Herz zu schlagen auf, augenblicklich das Individuum stirbt. Die empfindende Kraft des Gehirns aber gleichet deßhalb der Welt der Engel, weil von derselben die fünf Sinneskräfte ausgehen, das Vorstellungsvermögen, die Einbildungskraft, und andere immaterielle Kräfte, welche, wie die abstracten Geister, nicht sinnlich, sondern nur durch ihre Wirkungen erkennbar sind. So wie nun diese 3 Kräfte im Körper der lebenden Wesen durch eine besondere Kraft gelenkt werden, welche alle seine Theile und Kräfte verbindet, und von den Medicinern N a t u r genannt wird, so gibt es auch für die Welt im Allgemeinen eine Kraft, welche alle Theile und Kräfte des Universums verbindet und lenkt.

Unsere Absicht ist aber gegenwärtig nicht, von der Vernunft zu sprechen, die der Mensch allein besitzt, und wegen welcher er eine kleine Welt (Mikrokosmos) genannt wird, insofern er nehmlich die Geisteskraft besitzt, seine Ideen nach seinem Willen zu realisiren — so wie die Welt einen geistigen Urheber hat, der alle Wesen durch Seine Allmacht und nach Seinen

bloßen Willen ins Daseyn gerufen — während andere lebende Wesen keinen Willen, sondern bloß einen Instinkt haben, wie dieß ausführlich im Buche de anima nachgewiesen wird; sondern wir sprechen hier bloß von jener Kraft, die den Körper lenkt, eine Kraft, die bei allen lebenden Wesen, obschon in verschiedenen Graden, vorhanden ist, und es kann von dieser, wie Maimonides bemerkt, auf das Daseyn eines Wesens, welches alle besondern Theile des Universums verbindet und lenkt, geschlossen werden. Von der menschlichen Vernunft aber kann geschlossen werden, daß jenes Wesen ein Geist sey, und freyen Willen habe, so wie der Mensch Geisteskraft und freyen Willen hat, weßhalb ihm göttliche Befehle ertheilt wurden.

Unsre Vergleichung der 3 Körperkräfte mit den 3 Theilen des Universums wird durch Nichts gestört, als daß bei jenen das Mittheilen ein gegenseitiges ist: das Herz läßt der Leber und den übrigen Gliedern Leben zuströmen, die Leber gibt dem Herzen Nahrung, das Gehirn gibt Empfindung und Bewegung dem Herzen und der Leber, und empfängt von ihnen Leben und Nahrung; bei den Theilen des Universums dagegen verhält sich das ganz anders: wer hier Kraft verleiht, empfängt Nichts dagegen, denn die Höhern theilen den Niedern nur aus Milde und Wohlthätigkeit mit, aber nicht um irgend einen Nutzen von ihnen dagegen zu erhalten.

Alles, was wir in diesem Kap. von einem Urheber der drei Theile des Universums, welcher sie alle lenkt, und unendlich verschieden von ihnen ist, abgehandelt, wurde dem Elias auf eine erhabnere und vollständigere Weise in jener Erscheinung gezeigt, die er auf dem Berge Horeb sah, als ihm verkündigt wurde: „Was machst du hier, Elias? (1. B. K. 19. 9). Er floh damals vor Isebel, grämte sich, daß er von ihr verfolgt wurde, und sprach: „Ich habe für den Ewigen geeifert, den Gott Zebaoth, weil die Israeliten Deinen Bund verlassen haben rc. und sie stehen mir nach dem Leben. Er sprach: gehe hinaus, und stelle dich auf den Berg vor den Ewigen. Und siehe, der Ewige zog vorüber, und ein großer, starker Wind, der Berge ausriß und Felsen zertrümmerte, vor dem Ewigen; der Ewige aber war nicht im Winde.“ Es deutet dieses auf die Kraft, die die Welt des Entstehens und Vergehens lenkt, und daß sie vor dem Ewigen war heißt, daß sie nur nach Sei-

nem Willen wirken kann, und Nichts weiter ist als eine Art in der Hand des Hauenden. „Nicht im Winde war der Ewige“ soll anzeigen, daß nicht die Natur, hier der Berge umreissende und Felsen zertrümmernde Wind, der Lenker der sublunarischen Welt ist. Weiter heißt es daselbst: „Nach dem Winde kam ein Geräusch, aber der Ewige war nicht im Geräusch,“ auf die Welt der Himmelskörper anspielend, wie Maimonides im 6 (4) Kap. III. erklärt, von denen es heißt: „und die Ophanim und heiligen Chajoth erheben sich mit großem Geräusche“ (Morgengebet Ophan) anzuzeigen, daß Gott nicht die Weltseele sey, wie einige von den Alten glaubten. Ferner: „Nach dem Geräusch kam ein Feuer, aber der Ewige war nicht im Feuer“ auf die Welt der Engel hinweisend, die die heilige Schrift Feuer nennt — „Seine Diener flammendes Feuer“ (Psalm 104, 4) — und sie werden so genannt wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Feuer, denn sie können wie das Elementarfeuer nicht durch das sinnliche Auge wahrgenommen werden, sondern sind nur in ihren Wirkungen erkennbar. Selbst Gott wird in dieser Hinsicht dem Feuer verglichen — „denn der Ewige, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer“ (5. B. M. 4, 24). —

Auch die Rabbinen nennen die Engel Feuer. Im Tract. Chagigah 13 b. heißt es: „Was ist חשמל (Chaschmal)? R. Jehuda sagt, feurige redende Chajoth“ d. h. die wie das Feuer, nicht durch die Sinne wahrnehmbar sind, denn die heiligen Chajoth — die Himmelskörper, welche durch die Sinne wahrnehmbar sind, heißen nicht feurige Chajoth, nur die Engel werden so genannt, und redende heißen sie, weil sie an ihren Wirkungen, d. i. ihrem Reden, (ihren Aeußerungen), erkennbar sind. Damit aber Niemand irriger Weise meine, die Himmelskörper würden feurige Chajoth genannt, und man nenne sie redende, analog mit: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (Psalm, 19, 2), darum führt die Gemara eine Boraitha an, die das Wort Chaschmal auf eine andere Weise erklärt, wodurch es nothwendig nur auf die Engel bezogen werden kann, wie auch R. Jehuda sagt, denn sie divergiren nur in der Exegese, das Resultat bleibt dasselbe. In der Boraitha heißt es nehmlich: „Zu Zeiten sind sie (die Cha-

joth) stille, (חשות chaschoth) zu Zeiten reden sie (ממללות, memaleloth) wann das Wort aus dem Munde Gottes geht, sind sie stille, wann aber das Wort nicht aus dem Munde Gottes geht, reden sie.“ Es wird hierdurch auf eine subtile philosophische Distinction aufmerksam gemacht, daß nehmlich der erste aus Gott emanirte Geist (das Bewirkte) eine gewisse Anschauung von seinem Urheber hat, und eine andere von seinem eignen Wesen; durch den Begriff von seinem Urheber, als dem erhabensten, emanirt aus ihm ein Engel, d. i. ein abstracter Geist, durch den Begriff von seinem eignen Wesen aber ein Himmelskörper, wie dieß bereits im 11. Kap. dieses Abschn. nachgewiesen worden. Wenn es daher in der Voraitha heißt: „wann das Wort aus dem Munde Gottes geht, sind sie stille“ so ist dieses Stillseyn Nichts anders, als der abstracte, für die Sinne nicht wahrnehmbare, Geist, welcher entsteht, wann das erste Bewirkte seinen Urheber anschaut; wenn es ferner heißt: „wann das Wort nicht aus dem Munde Gottes geht, dann reden sie“ so wird unter diesem Reden der für die Sinne wahrnehmbare Himmelskörper verstanden, welcher entsteht, wann das erste Bewirkte sein eignes Wesen anschaut, und — „sie reden“ — muß genommen werden, wie „die Himmel erzählen die Ehre Gottes.“ Offenbar nennen also die Rabbinen die Geister feurige Chajoth, wie sie sie auch a. v. O. feurige Seraphim nennen. Nunmehr wird uns klar seyn, was das heißt: „aber der Ewige war nicht im Feuer“ (1. B. K. 19, 12), es soll nehmlich dadurch die Verschiedenheit Gottes von den Engeln ausgedrückt werden, denn diese sind Geschöpfe, und ihr Daseyn bloß möglich, während das Daseyn Gottes nothwendig ist. Inwiefern nun Gottes Wesen uns gänzlich verborgen und so einfach ist, wie es keine Sprache auszudrücken vermag, heißt es weiter daselbst: „und nach dem Feuer war ein feines Säuseln“ anzudeuten, daß es unmöglich sey, Gottes Wesen zu begreifen, so daß man von Ihm und Seinen vollkommnen Eigenschaften nur auf dem Wege der Negation eine Vorstellung gewinnen kann, was unter dem feinen Gesäusel der Stille vorgestellt wird. Feines Gesäusel soll nehmlich auf die Subtilität in der Auffassung der Negationen der Attribute Gottes andeuten, die wir im vorigen Kap. besprachen.

Ferner wurde dem Elias in jener Erscheinung verkündigt: „Gehe, kehre zurück deines Weges durch die Wüste gen Damaskus, salbe Hasael zum Könige über Aram, Jehu, Sohn des Nimsi salbe zum Könige über Israel, und Elisa, Sohn des Saphat, von Abel Mehola, zum Propheten an deiner Stelle“ wodurch ihm angezeigt wurde, daß jene drei oben erwähnten Welten unter der Leitung Gottes stehen. Daß nehmlich in der Welt des Entstehens und Vergehens, wo ein Geschöpf das andre überwältigt, ein Mensch den andren ermordet, wie Hasael den König von Aram, Nichts zufällig geschehe, sondern Alles unter der Lenkung Gottes, der einzelne Menschen, so wie ganze Klassen belohnt und bestraft, und denen, die Seinen Willen übertreten, es entgelten läßt, wie es heißt „wer dem Schwerte Hasaels entrinnt den wird Jehu tödten.“

„Jehu, Sohn des Nimsi salbe zum Könige über Israel“ lehrt, daß die Vorsehung Gottes über das, was die Constellation der Gestirne andeutet, steht, daß der Herr nur nach Seinem Wohlgefallen handelt. Die Constellation verkündigt nehmlich manchmal für den Frevler Gutes, und für den Frommen Böses, durch Jehu aber wurden nur die Frevler, die Baalsdiener, umgebracht, während die Frommen, die Diener des Herrn gerettet wurden. Ein Beweis, daß jenes Gericht nur von der Vorsehung Gottes, aber nicht von der Constellation der Gestirne ausging.

„Elisa, Sohn des Saphat, aus Abel Mehola, salbe zum Propheten an deiner Stelle“ lehrt, daß die prophetische Begeisterung, welche den Propheten aus der Welt der Engel zuströmt, ihnen nur durch den Willen Gottes und auf Sein Geheiß zu Theil wird.

Aus dem Gesagten ergibt sich, wie in dieser erhabenen Erscheinung dem Elias angedeutet wurde, daß es für die drei Welten, nehmlich des Entstehens und Vergehens, für die der Himmelskörper und für die der Engel, einen Urheber gibt, ein Wesen, das alle Theile des Universums verbindet und lenkt, und waltet über Alles was in dieser Niederwelt geschieht, daß dieses Wesen von allen andern unendlich verschieden, weil es gänzlich verborgen ist, so, daß man nur durch negative Prädicate, die „ein feines Säuseln“ genannt werden, eine Ahnung von Ihm haben kann.

Das ist's, was in diesem Kapitel nachgewiesen werden sollte, und somit wären wir mit dem zweiten Abschnitte, mit der Erörterung des ersten Grundsatzes, vom Daseyn Gottes, und seiner Folgesätze zu Ende.

Lob dem Herrn dem Einzigen! Er ist der Erste und der Letzte und außer Ihm ist kein Gott.

Ende des zweiten Abschnitts.

Der dritte Abschnitt

erörtert den zweiten Grundsatz, die Offenbarung. Die daran hangenden Folgesätze sind, wie im 15. Cap. des ersten Abschnittes erwähnt, Allwissenheit Gottes, Prophetengabe und Beruf des Gesandten. Da nun der erste Folgesatz, daß nehmlich Gott die niedern Wesen kennt, den übrigen Folgesätzen nothwendig vorausgeht — denn ohne eine solche Kenntniß könnte es weder Prophetengabe, noch eine Sendung geben — so sollte er eigentlich zuerst besprochen werden; weil er jedoch mit dem Begriffe der Möglichkeit übereinstimmen muß, der seinerseits wieder von der Freiheit des Willens abhangt, so zogen wir es vor, dessen Erörterung bis zum 4. Abschnitt, wo von dieser Freiheit die Rede ist, zu versparen. Wir beginnen demnach mit dem Grundsatze der Offenbarung, und erläutern sodann die davon ausgehenden Folgesätze, die Prophetengabe und den Beruf des Gesandten.

Kap. I.

Der Mensch, insofern er aus allen 4 Elementen gleichmäßig zusammengesetzt ist, und durch Denken und Forschen mehr als die übrigen Geschöpfe leistet, ist das ehrwürdigste und vollkommenste unter den lebenden Wesen. Daß er aber aus den 4 Elementen gleichmäßig zusammengesetzt sey, geht daraus hervor, daß er für die Einwirkungen der Extreme, (z. B. der Hitze und der Kälte) gleichmäßig empfänglich ist. Für seine Leistungen aber durch Denken und Forschen sprechen seine Erfindungen der Künste und Wissenschaften. Man darf aber nicht meinen, daß die andern Thiere, weil sie keinen Schatten gegen die Hitze, keinen Schutz vor Sturmwetter nöthig haben, weil ihre Speisen keiner Zubereitung bedürfen, weil sie ferner in gewisser Beziehung schlau und listig sind, wie Raubthiere und Raubvögel in Erreichung der Beute, deßhalb vollkommner als der Mensch wären, wie wirklich unter den Alten Jemand behauptete, daß der Mensch

im Vergleich zu den übrigen Thieren mangelhaft sey, denn diese hätten kein Vieh zum Reiten nöthig, wenn sie von einem Orte zum andern gehen wollen, weil sie an sich selbst schon leichtfüßiger als der Mensch sind, ebenso brauchten sie sich keine Waffen gegen ihre Feinde zu verfertigen, weil sie dergleichen schon mit zur Welt bringen, wie der Ochse die Hörner, der Eber die Hauer, der Igel die Stacheln, die Schildkröte den Schild ꝛc. ebenso bringen sie ihre Kleidung mit zur Welt, und finden überall ihre Nahrung, ohne sie erst zubereiten zu müssen; der Mensch aber aller dieser Dinge entbehrend, bedarf der Kleidung und der Gebäude als Schutz und Zufluchtsort vor Sturmwetter und Regen, muß seine Speise auf mannigfache Weise zubereiten, bis sie ihm nahrhaft wird und dergleichen mehr, was im 14. Abschnitt de animalibus angeführt wird.

Ohnehin stellt sich eine solche Ansicht bei einigem Nachdenken als höchst verwerflich dar, denn, wenn wir die verschiedenen Formen des Materiellen und die Entstehung der niedern Wesen beobachten, finden wir, daß sie sämmtlich eine Progression zur Vollkommenheit bilden, d. h., daß jede spätere Form höher stehe als die vorhergehende, gleichsam als ob die Materie in ihren Metamorphosen je vom Mangelhaftern zum Vollkommnern sich fortbewege. Denn sie nimmt zuerst die niedrigste Form an, sodann eine höhere, und steigt so stufenweise vom mangelhaftesten zum vollkommensten Daseyn. — Die Materie (Hyle) nimmt zuerst die Elementenform an, erhebt sich dann zur Stufe der Mineralien, deren Hyle, die Elemente sind, die Mineralien erheben sich zur Pflanzenstufe, und sind nunmehr die Hyle derselben, die Pflanzen erheben sich zur Thierstufe und sind deren Hyle, die Thiere erheben sich zur Menschenstufe und sind deren Hyle, mit dem Menschen aber hört diese Entwickelung auf.

So wie bei der Bewegung überhaupt jede einzelne nur die nächstfolgende vorbereitet, so scheint auch bei den niedern Wesen jedes nur für das nächstfolgende dazuseyn, und so wie die Bewegung aufhört, wenn das Ziel, weßhalb die partiellen Bewegungen erfolgt, erreicht ist, so erheben sich auch die Wesen stufenweise bis zur Menschenform, und bleiben bei ihr, als dem Zwecke aller niedern Wesen stehen. — Daß aber die Materie sich stets vom Mangelhaften zum Vollkommnen fortbewege, in demselben Verhältniß wie die Mischungen sich veredlen, dazu lie-

fert die Koralle — als Mittelding zwischen Mineral und Pflanze — den Beleg ferner die im Meere wachsenden Schwämme die — als Mittelding zwischen Pflanze und Thier — bloß Empfindung haben, ferner noch der Affe — als Mittelding zwischen Thier und Mensch; mit dem Menschen aber hört die weitere Entwickelung auf. Es ist demnach nicht anders möglich, der Mensch muß, als Zweck der niedern Geschöpfe, das achtbarste und vollkommenste unter ihnen seyn, da alle frühere Formen in ihm vereinigt und gleichsam seine Hyle sind. Er ist deßhalb auch das mächtigste unter den Thieren, bezwingt sie und herrscht über sie, weil er allgemeine Begriffe hat, während die Thiere nur einzelne Vorstellungen haben, welchen gemäß sie auch nur einzelne Waffen für gewisse Arten des Kampfes haben, wie der Eber die Hauer, der Ochse die Hörner, der Igel die Stacheln an seiner Haut, die Schildkröte den Schild: der Mensch aber, als Endzweck der niedern Wesen, der alle Vollkommenheiten die sich bei den Thieren zerstreut finden, in sich vereinigt, hat Instrumente, die sich für jeden Gebrauch eignen, seine Hände nehmlich enthalten implicite alle Waffenarten, um mit den Thieren jeglichen Kampf bestehen und sie bezwingen zu können: mit seinen Händen faßt er den Spieß, statt der Hörner der Hornthiere, das Schwert statt der Hauer des Ebers, er ergreift mit seiner Hand den Schild, oder bekleidet sich mit einem Panzer zum Schutze, statt des Schildes der Schildkröte. Er bringt aber nicht wie die Thiere diese Kriegswaffen mit zur Welt, damit sie ihm nicht durch stetes Tragen zur Last fallen. Weislich hat der Schöpfer den Menschen mit zu jedem Gebrauche tauglichen Instrumenten ausgerüstet, und mit einem universellen Geiste, mit dem er alle Vorstellungen der Thiere erfaßt, damit er jener Waffen zur Zeit sich verschiedentlich bedienen, und sie ablegen kann, wenn er ihrer nicht mehr bedarf. Auch die Kleidung ist bei ihm vom Körper gesondert, damit er im Winter die für diese Jahreszeit passende, und im Sommer leichtere wähle, und sie ihm nicht lästig werde, wie die Wolle den Schaafen, die der Schur bedürfen. Auch mit Weisheit und Vernunft hat ihn der Schöpfer ausgestattet, feste Gebäude aufzurichten, um sich darin zu verbergen vor dem Toben der Gewaltthätigen, statt der Löcher und Höhlen der Thiere. — So vereinigt er auch in seinem universellen Geiste alle

einzelne Fertigkeiten und Eigenschaften der Thiere, nach dem Spruche Elihu's: „Er belehrt uns durch das Vieh der Erde, und macht uns weise durch die Vögel des Himmels," (Job. 35, 11) es soll damit nicht gesagt seyn, daß das Vieh und die Vögel weiser und verständiger als der Mensch seyen, so ,daß er von ihnen lernen müßte, lehrt uns ja die Erfahrung das Gegentheil, indem der Mensch sie allesammt beherrscht, sondern soviel heißen, daß der Mensch vermöge seines universellen Geistes und seiner zu Allem brauchbaren Instrumente die Fertigkeiten und Vorstellungen aller Thiere ablernen und in sich vereinigen kann. So sagt auch (Erubin 100 b) R. Chija: was heißt das: „Er belehrt uns durch das Vieh der Erde?" das ist das Maulthier, das, während es sein Wasser läßt sich bückt; „Er macht uns weise durch die Vögel des Himmels?" das ist der Hahn, der vor der Begattung die Henne erst besänftigt. R. Jochanan sagt: wäre auch das Gesetz den Israeliten nicht gegeben worden, so könnten wir doch Schamhaftigkeit von der Katze, Ehrlichkeit von der Ameise und Keuschheit von der Taube lernen. Offenbar sind diese Rabbinen ebenfalls der Ansicht, daß der Mensch vermittelst seines Geistes sich alle Vorzüglichkeiten der Thiere aneignen soll. Denn wie ihm durch seinen Verstand und seinen Leibesorganismus alle Vertheidigungswerkzeuge und Bekleidungsarten gleichsam angeboren sind, und so wie er seine Nahrung auf eine seiner Mischung sowohl dem Geschmacke als der Gesundheit nach zusagende Weise zuzubereiten versteht, so soll er auch die jedem Thiere eigenthümlichen Fähigkeiten ablernen, und dieselben in sich gehörig verbindend, dadurch zur Erfindung von Künsten und Wissenschaften qualificirt werden.

In diesem Sinne wurden auch die Pirke Schirah verfaßt, von denen die Rabbinen sagen, wer sie täglich sagt, wird gewiß der ewigen Seligkeit theilhaftig: Sie meinen aber damit weder ein sinnloses Murmeln noch die bloße Lippenbewegung, sondern das Erwägen im Herzen, wie: „ich sagte in meinem Herzen" (Prediger 2. 1). Wir sollen nehmlich erwägen, daß wir von allen sichtbaren Dingen irgend eine gute Sitte, eine vernünftige Belehrung, einen speculativen Schluß absehen können. Wenn es daher in Pirke Schirah heißt: „was sagen die Himmel?" so heißt dieses, welche Lehre geben sie uns? wie

das im Talmud häufig vorkommende ואת אומרת „dieß will sagen“ — und so überall daselbst — „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (Psalm 19. 2) d. h. ihre Bewegung zeugt für das Daseyn eines allmächtigen Wesens, das dergleichen furchtbare Weltkörper bewegt, selbst aber von keinem andern bewegt wird. Es ist dieses aber ein speculativer Schluß. Ebenso: „was sagen die Hunde?“ „Kommet, lasset uns niederwerfen, bücken und lobsingen vor dem Ewigen unserm Schöpfer“ (Psalm 95. 6) d. h. die Liebe des Hundes zu seinem Herrn und Wohlthäter, dem er sich stets unterwürfig zeigt, und, soviel in seiner Macht steht, seine Dankbarkeit zu erkennen gibt, soll uns zur vernünftigen Belehrung dienen, auf daß wir Gott danken für alles Gute, das Er uns erweist, indem Er uns speiset und ernähret, daß wir uns vor Ihm niederwerfen und Ihm nach Vermögen dienen, da Er ja selbst gegen die Schuldigen wohlthätig ist, damit wir niemals als Undankbare erscheinen. — Ebenso: „was sagt die Ameise?“ „Der Speise gibt allem Fleische, ewig währt Seine Güte“ (136. 25) d. h. wenn der Mensch die Ameise, dieses winzige Geschöpf betrachtet, wie sie im Sommer ihr Brod bereitet, zur Ernte ihre Speise sammelt, wird er sich zum Fleiße gewöhnen, und einsehen, daß der Ewige Speise gibt allem Fleische und Nahrung bereitet für alle Seine Geschöpfe, indem Er ihnen den Instinkt gegeben, ihre Bedürfnisse zur rechten Zeit aufzusuchen, und nur von dem, was sie rechtmäßig nehmen dürfen. Der Mensch, mit Erkenntniß und Einsicht ausgestattet, muß daher ein eifriges Streben haben, und darf nicht nachläßig seyn, denn der Segen Gottes macht nur die reich, (Sprüche 10. 22) die sich dessen würdig und dazu empfänglich machen, wie die Rabbinen bemerken: „damit der Ewige, dein Gott dich segne“ (5. B. M. 14. 29) meinst du etwa, auch wenn du müßig dasitzest? darum heißt es: „in allem deinem Händewerk, daß du verrichtest.“ Damit aber Niemand meine, nachdem Alles auf sein Streben ankömmt, er dürfe stehlen, rauben, übervortheilen, so viel er kann, darum sagen sie (die Rabbinen) wir würden Ehrlichkeit von der Ameise lernen, denn niemals stiehlt, raubt, oder nimmt sie Etwas von dem, was einer andern gehört. Es haben sogar die Beobachter schon oft den Versuch gemacht, von der einen ein Weizenkörnchen zu nehmen, und es den andern vorzulegen, im Vorbeigehen jedoch rochen

sie, daß es einer andern gehöre und ließen es liegen, denn sie nehmen Nichts, was ihnen nicht zukömmt. Deßhalb ruft auch Salomo: „gehe zur Ameise hin, du Fauler, gib auf ihre Wege acht, und werde weise, obwohl sie keinen Richter, Beamten und Herrscher hat ꝛc" (Proverb. 6, 6) d. h. sie begeht keinen Raub, obschon sie Niemand deßhalb zur Rede stellen würde. Ebenso: „was sagt die Taube?" „Meine Taube in den Felsenspalten ꝛc" (Hohes Lied 2, 14) d. h. Israel wird deßhalb zu einer Taube verglichen, damit es ihre Wege lerne. So heißt es auch im Midrasch Chasitha (H. L.) zu dem Verse עיניך יונים (1, 15): „wie die Taube schamhaft, so auch Israel, wie die Taube, hat sie einmal ihren Gatten erkannt, ihn nimmer mit einem andern verwechselt, so hat auch Israel, seitdem es seinen Gott erkannt, Ihn mit keinem andern verwechselt." Dies kömmt mit obigem Ausspruch des R. Jochanan überein. In dem angeführten Midrasch wird noch Mehres aufgeführt, worin Israel einer Taube ähnlich ist. In demselben Sinne muß genommen werden: „was sagt der Apfelbaum?" „wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so mein Geliebter unter den Jünglingen, unter seinem Schatten gelüstet mich's zu sitzen, und seine Frucht schmeckt süß meinem Gaumen" (Hoh. L. 2, 3). Nach dem Midrasch wird nehmlich Gott zum Apfelbaum verglichen, anzudeuten: wie man gerne unter dem Schatten eines Apfelbaumes ruht, obschon er kein so dichtes Laub wie andere Bäume hat, in dem Gedanken an seine Frucht die süß, schmackhaft und wohlriechend ist; so soll man auch vom Gottesdienste nicht lassen, wenn er uns auch Leiden bringt, und auf dieser Erde nicht glücklich macht, in Erwartung des zukünftigen Lohnes und der den Gläubigen bestimmten Seligkeit. So heißt es auch im Midrasch Chasith: wie bei brennender Hitze Alles den Apfelbaum flieht, weil er keinen Schatten gewährt, so flohen auch die Heiden, und wollten am Tage der Offenbarung nicht unter dem Schatten Gottes ruhen; von Israel aber heißt es: „unter Seinem Schatten gelüstete mich's zu sitzen."

Auf ähnliche Weise läßt sich das ganze Perek Schirah erklären. Es wird in demselben gelehrt, wie der Mensch von jedem einzelnen, durch die Sinne wahrnehmbaren, Wesen eine Belehrung für sein Verhalten gewinnen kann, weil er einen universellen Geist hat, in dem alles Specielle sich vereinigen läßt. Daraus

geht hervor, daß der Mensch, in dem, wie bei keinem andern Thiere, alle Einzelheiten vereinigt sind, das schätzbarste und vollkommenste unter den lebendigen Geschöpfen ist, weil er sie alle durch seine Weisheit beherrscht und bezwingt, wie der Sänger ruft: „Du machtest ihn zum Herrn über Deiner Hände Werk, legtest Alles unter seine Füße" (Psalm 8, 7).

Kap. II.

In der generellen Form eines jeden Wesens in der Natur liegt eine Eigenthümlichkeit und ein besonderer Zweck, die Distinction von andern Gattungen. Der Zweck einer jeden Gattung ist die Ursache, warum sie in dieser besondern Form vorhanden ist.

Der Mensch als ein natürliches, als das schätzbarste und vollkommenste Geschöpf, muß demnach einen besondern, seiner Gattungsform angemessenen, Zweck haben, der aber nicht im Nährungs- und Empfindungsvermögen besteht, denn sonst wären die Vollkommenheit und der Zweck des Esels und des Schweins denen des Menschen gleich. Es ist demnach erwiesen, daß diese Vollkommenheit in Etwas bestehen müsse, was der Mensch vor den andern Thieren voraus hat. Da wir nun sehen, daß er Kräfte und Fähigkeiten zum Geistigen hat, und mehr als andere Thiere Künste erfinden und ins Daseyn rufen kann, so muß die menschliche Vollkommenheit von der geistigen Kraft abhangen; da aber diese in die speculative und praktische zerfällt, so muß seine Vollkommenheit mehr in der speculativen als in der praktischen liegen, weil jene seine Natur bestimmt. Unmöglich kann aber der Geist dem Menschen bloß für das Praktische gegeben worden seyn, denn aus dem Igereth Baale Chajim (Abhandlung über die Thiere) von Abuchan (Abu) Alsapha ist zu ersehen, daß die Thiere insgesammt Größeres in Werken und Künsten leisten als das Menschengeschlecht. Da ferner jeder Zweck höher steht als das, was ihm vorhergehet, so wäre das Praktische schätzbarer als das Spekulative, solche Spekulationen, die auf das praktische Leben gar keine Beziehung haben, wären demnach eitel und vergebens, während doch sowohl unsere Natur als die Ansicht Aller dagegen streitet, denn die ganze Welt stimmt darin überein, daß das Spekulative dem Praktischen vorzuziehen sey. Auch erfreuen wir uns an einer Sache nur wegen des Zweckes, den wir im Auge

haben, und wenn sie ihm näher liegt, mehr als wenn ferne, nun ist aber unsere Freude und unser Genuß, haben wir auch nur Weniges vom Spekulativen erfaßt, unverhältnißmäßig größer als alle Freude am Praktischen, ein Beweis, daß der eigentliche Zweck des Menschen vom spekulativen Theil der Geisteskraft abhange.

Darum sehnt sich der Mensch auch mehr nach angenehmer Befriedigung für sein Gesicht und Gehör als nach solcher für seinen Geruch, denn die Natur hat unser Verlangen nach jenen heftiger gemacht, weil sie uns zum Spekuliren geeigneter machen, von welchem die Vollkommenheit des Menschen und sein Endzweck abhangen, während die übrigen Empfindungen mehr dazu geeignet sind, körperliche Affecte und Lüste zu erwecken, die der Vollkommenheit des Menschen sehr ferne, und in ihm, wie in andern Thieren nur zur Erhaltung des Körpers vorhanden sind. Weil nun jedes Wesen vorzüglich nach dem strebt, was seiner Gattungsform und seinem besondern Endzwecke angemessen ist, so wird es sich auch mehr nach den Kräften und Organen sehnen, die es diesem Zwecke näher bringen, darum sehnt sich auch der Mensch ganz besonders darnach, daß jene beiden Sinne mehr als die übrigen afficirt werden, weil sie es sind, die ihn zu seinem Endzwecke führen. Darum hebt auch Salomo die Bildung dieser beiden Sinne besonders als göttlich heraus: „Das Ohr vernimmt, das Auge sieht; der Ewige erschuf sie beide" (Proverb. 20. 12). — Insofern aber der vom Lehrer ausgehende Unterricht mehr in der Seele haftet, heißt es in einer andern Stelle daselbst: „Ein Ohr, das Lebenslehr annimmt, weilt in der Weisen Mitte" (ibid. 15. 31). Noch an einer andern Stelle spielt Salomo auf die Erhabenheit dieser beiden Sinne als Organe zur Erreichung der menschlichen Vollkommenheit, an: „Meine Taube, in des Felsen Spalten, in des Steiges Heimniß, zeig' mir deine Formen, laß' mich deine Stimme hören, denn deine Stimme ist süß, und deine Form ist schön" (H. Lied 2. 14). Unter der Taube versteht er nehmlich tropisch seine Seele, und ruft ihr zu, die im Körper verborgen und deren Ort man nicht kennt: laß mich deine Formen schauen, anspielend auf die Form der Buchstaben, (was die Seele nehmlich in Büchern erschaut) und auf die Form der Begriffe, vermittelst welcher beiden Formen die Erkenntniß er-

zielt wird, denn jede für sich ist lieblich; ferner ruft er ihr zu: laß mich deine Stimme hören, obgleich der Taube Stimme nicht süß ist, so ist es doch deine, meine unschuldige Taube, nehmlich die Stimme, durch welche dir die Begriffe vom Lehrer zu Theil werden. Es soll also hierdurch angedeutet werden, wie durch diese beiden Sinne, Gesicht und Gehör, die Anlagen des Menschen in die Wirklichkeit heraustreten, und wie er nur, wenn er sich ihrer würdig bedient, seine höchste Vollkommenheit erreicht. Gebraucht er sie aber nur zu irdischen Eitelkeiten, so ist er gleichsam taub und blind; wirklich nennt Jesaias diejenigen, die sich mit dergleichen beschäftigen, Taube und Blinde: „Höret ihr Tauben; blicket auf ihr Blinden, daß ihr sehet“ (Jes. 42, 18); weil sie jene Sinne nicht gehörig gebrauchten, ihre mögliche Vollkommenheit in die Wirklichkeit zu rufen. Der Mensch kann aber nur durch die Entwickelung aller seiner Kräfte seine höchste Vollkommenheit erreichen.

Denn eigentlich gibt es zwei Arten von Vollkommenheiten: die erste, welche zugleich mit dem Daseyn einer Sache gegeben ist, welche wir Vollkommenheit des Daseyns, und die andere, welche mit dem Daseyn einer Sache bloß möglich ist, aber erst nach Entwickelung aller Kräfte wirklich wird, welche wir Vollkommenheit des Endzwecks nennen wollen. Diese letztere ist beim Menschen beabsichtigt worden. So hat z. B. ein Stuhl, sobald er fertig gearbeitet ist, die Vollkommenheit des Daseyns erreicht, erst aber, wenn sich Jemand auf ihn setzt, erreicht er die Vollkommenheit des Zweckes. — Weil nun bei den Thieren keine andre Vollkommenheit zu erwarten, als die des Daseyns, darum heißt es bei ihrer Schöpfung: „und Gott sah, daß es gut sey“ (1. B. M. 1, 21) anzudeuten, daß mit ihrem Daseyn alles mögliche Gute, das sich von ihnen erwarten läßt, gegeben sey; bei der Schöpfung des Menschen aber steht nicht: „daß es gut sey“ was dem ersten Anscheine nach doch auffallend ist; denn sollte wohl die Schöpfung des Menschen nicht so gut gewesen seyn als die der Thiere? Es sollte jedoch dadurch angedeutet werden, daß das Gute, welches beim Menschen beabsichtigt worden, nicht mit dem bei der Erschaffung der Thiere bezweckten homogen, sondern vielmehr weit größer, und nicht mit seinem Daseyn schon gegeben sey, erst nach Entwickelung seiner Kräfte möglich werde, und daß, so lange

seine Geisteskräfte sich nicht entwickeln, seine mit ihm beabsichtigte Vollkommenheit — die des Zweckes — noch nicht erreicht sey.

In diesem Sinne ruft auch Salomo: „Ein guter Ruf ist besser als gutes Oel, und der Todestag besser als der Tag der Geburt" (Pred. 7, 1) d. h. der durch einen edlen Charakter erworbene gute Ruf ist besser als gutes Oel, weil er eher in ferne Länder dringt als der Geruch des guten Oels, welches für die Seele kein wesentliches Gut ist; darum auch der Todestag, an dem der Mensch zur Vollkommenheit in den Gesinnungen gelangt, da er nunmehr alle seine Geisteskräfte entwickelt, besser als der Tag der Geburt, an dem alle Kräfte noch in der Anlage schlummerten, und die Vollkommenheit der Seele nur als möglich gegeben, obgleich die körperliche schon wirklich da war.

Auf den Unterschied der Schöpfung des Menschen und der der Thiere und auf die Verschiedenheit ihres Zweckes hinweisend, wirst du bemerken: daß bei der Schöpfung der Thiere es immer heißt „nach seiner Art" „nach ihrer Art" wie: „und Gott schuf die Landthiere nach ihrer Art, das Vieh nach seiner Art und alles Gewürm der Erde nach seiner Art." (1. B. M. 1, 25) Es soll hierdurch gezeigt werden, daß bei den Thieren kein Unterschied zwischen dem Zweck der einen und der andern Art sey, auch nicht zwischen der Schöpfung des Männchens und des Weibchens, denn bei allen ist nur ein allgemeiner Zweck beabsichtigt — die Erhaltung der Art — die Vollkommenheit des Daseyns. Beim Menschen aber, bei dessen Schöpfung nicht bloß die Erhaltung der Art, sondern auch individuelle Fortdauer beabsichtigt worden, heißt es nicht „ nach seiner Art" auch wurde das Weib nicht mit ihm zugleich erschaffen, um auf den gewaltigen Unterschied zwischen den Thieren und Menschen aufmerksam zu machen, daß bei jenen bloß die Erhaltung der Art, worin Männchen und Weibchen gleich sind, bei diesen aber individuelle Fortdauer beabsichtigt sey, worin das Weib dem Manne nicht gleich ist, denn jenes wurde bloß geschaffen, ihm beizustehen, damit er zu der, bei seiner Schöpfnng in seinen Anlagen schlummernden Vollkommenheit gelange, die er in die Wirklichkeit hervorrufen muß.

Weil nun diese Vollkommenheit in dem Menschen nur in der Mög-

lichkeit vorhanden ist, das Mögliche aber zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn gleichsam in der Mitte liegt, heißt dasselbe in der heiligen Schrift אין (Nichts). So sagt Salomo: „Der Vorzug des Menschen vor dem Vieh ist — Nichts; denn Alles ist eitel.“ (Pred. 3, 19) Der Sinn dieses Satzes ist: daß besagter Vorzug etwas noch sehr Ungewisses ist. Hieße es nehmlich daselbst: (אין מותר) Nicht ist ein Vorzug dem Menschen vor dem Vieh, so würde uns dadurch aller Vorzug geradezu abgesprochen, indem dies völlig verneinend wäre. Die Stellung der Negation als Prädicat hingegen gibt dem Satze eine positive Wendung: es drückt aus, daß der Mensch allerdings einen Vorzug habe, daß dieser aber Nichts d. h. etwas sehr Schwaches sey, weil er vorerst nur in der Möglichkeit vorhanden ist. Es ist bei den Logikern ausgemacht, daß ein derartiger Satz positive, nicht aber negative Geltung hat. Auf diesen Vorzug anspielend ruft Job: „Aber die Weisheit wird aus Nichts (מאין) gefunden!“ (28, 12) d. h. die Weisheit entspringt aus den Anlagen, die in dem Menschen liegen und אין Nichts heißen. Denn erst mit ihrem Heraustreten in die Wirklichkeit erreicht der Mensch seine Bestimmung. Der Weg aber, wie sich diese Anlage zur Weisheit entwickelt, besteht in den Antworten auf die Frage: Was? um die Begriffe der Dinge zu erfassen; deßhalb heißt es weiter: „und Was? ist der Ort der Einsicht.“

Kap. III.

Jede Anlage muß sich entfalten, und die, welche sich nicht entfaltet, ist eine vergebliche, gleich zu achten, als ob sie nie dagewesen wäre. Wenn daher die in der Anlage des Menschen schlummernde Vollkommenheit und sein Endzweck sich nicht verwirklichen, wäre das Daseyn der Menschheit umsonst, denn sie verdiente keinen Vorzug vor den Thieren. — Um also diesen Endzweck zu erreichen, ist vor Allem nöthig, uns denselben klar zu machen.

Die Philosophen stimmen darin überein, daß diese Vollkommenheit und dieser Zweck in der Erlangung richtiger Ideen bestehen; sie behaupten nehmlich, daß der durch dieselben erworbene Geist es ist, welcher nach dem Tode übrig bleibt, wenn

nehmlich der Gedanke, der Denkende und das Gedachte sich identificiren mit den Begriffen in dem wirkenden Geist (s. Abschn. II. C. 11). Dieses, meinen sie, sey die Endbestimmung und die Seligkeit des Menschen, und wenn nicht auf diese Weise, wäre eine Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar, die Menschheit umsonst da, den Thieren in Nichts vorzuziehen und ihre Vollkommenheit ein Unding. Viele unserer Gelehrten, wie aus ihren Schriften zu ersehen, folgten dieser Ansicht, in der Meinung, die h. S. spreche sich dafür aus, weil sie fanden, daß Moses sagte: „laß mich Dich erkennen, damit ich Gunst in Deinen Augen finde" (2. B. M. 33. 13) woraus sie schloßen, nur wer Gott erkennt, finde Gunst in Seinen Augen, sonst aber Niemand; indessen dieser Vers Nichts weiter beweist, als, daß wer Gott kennt auf einer höhern Stufe stehe als der Nichtkenner, denn eigentlich kann außer Gott selbst Niemand Ihn erkennen.

Wir wollen jedoch nunmehr hierüber in der Kürze einige Betrachtungen anstellen, um dem Gläubigen nach unserer Absicht bei diesem Werke eine bildliche Vorstellung beizubringen. — Bei reiflicher Ueberlegung finden wir nehmlich, daß jene Ansicht sich von selbst aufhebe, und mit der Offenbarungslehre nicht übereinstimme, denn mit allen ihren Ausflüchten können die Philosophen die Menschheit von dem Vorwurfe der Zwecklosigkeit nicht retten, und gerathen gerade in die Schlingen, die sie vermeiden wollten. Der von ihnen angegebene Zweck muß entweder erreichbar seyn oder nicht; ist er unerreichbar, so ist die ganze Menschheit umsonst da, und hat keinen Vorzug vor dem Esel und dem Schweine, ist er aber zu erreichen, so ist er es doch ohne Zweifel nicht für alle Menschen, auch nicht für die Meisten, sondern für einen unter Tausenden, oder für einen in einer ganzen Generation — wie für Socrates, Plato und ähnliche. — Andere Menschen aber, mit weniger Erkenntniß, die nicht solche Stufe erreicht, wären demnach dem Esel und dem Schweine gleich zu achten, da sie nach jener Ansicht dem menschlichen Endzweck nicht entsprochen, und ihr Daseyn, ausgenommen das jenes Einzigen, umsonst. Denken wir uns nun ein Zeitalter, in dem es gar Keinen so vollkommnen wie z. B. Sokrates gibt, dann wäre in jener Zeit das ganze Geschlecht umsonst da, und so hätten wir unsere Philosophen gerade in

der Klemme, die sie meiden wollten; denn alsdann könnte das ganze göttliche Werk zu irgend einer Zeit, und der größte Theil desselben zu allen Zeiten seinem Endzwecke nicht entsprechen; darf man aber dergleichen schon von keinem Meister in seiner Kunst erwarten, wie viel weniger von der Ursache aller Ursachen, die doch gewiß allzuerhaben hiezu ist.

Aber selbst nach ihrer Meinung dürften die Begriffe, die solch ein Weiser oder der Einzige in seinem Zeitalter erlangt, nicht im Stande seyn, ihn zum Zweck und zur Vollkommenheit des Menschen zu bringen, denn die Einsicht in die Elemente und die natürlichen Dinge gibt der Seele an und für sich keine Vollkommenheit, selbst nicht nach der Ansicht der Philosophen, geschweige die Einsicht in die Realwissenschaften. Was entsprießt auch der Seele für Vollkommenheit daraus, wenn sie weiß, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zwei rechten Winkeln, daß der äußere Winkel eines Dreiecks gleich ist den beiden innern gegenüberliegenden, oder, daß wenn man auf eine Seite eines in einen Kreis eingeschriebenen regulären Sechsecks die Seite eines in denselben Kreis eingeschriebenen Zehnecks legt, diese die mittlere Proportionallinie ist zwischen der Seite des Sechsecks und der Differenz. — Alles dieses ist gleichsam nur vorbereitend und einleitend zur Kenntniß der Astronomie und Physik, gibt aber an und für sich der Seele keine Vollkommenheit und kann sie daher der ewigen Dauer nicht würdig machen.

Hierauf macht David aufmerksam im 19. Psalm: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ (אל des Allmächtigen), er meint nehmlich, durch menschliches Forschen bringen wir weiter Nichts heraus, als daß die stete Bewegung der Himmelskörper vom Daseyn Gottes, der sie in Bewegung setzt, zeuge, ihre furchtbare Größe die Allmacht Ihres Bewegers beweise, (weßhalb er sich auch des Ausdrucks: כבוד אל „die Herrlichkeit der Macht“ bedient, wie: „Es steht in der Macht meiner Hand“ [1. B. M. 31, 29]) und daß das Firmament, d. h. die Atmosphäre, wo sich Regen, Schnee, Hagel, Donner und Blitze bilden, ebenfalls auf die Größe seiner Händewerke hinweise, (vielleicht wird auch unter רקיע die tägliche Kreisbewegung verstanden, die auch Ezechiel (1, 22) mit diesem Worte bezeichnet, wenn er sagt: „und eine Gestalt war über den

Häuptern der Chajah, ein רקיע wie glänzender Crystall über ihren Häuptern ausgebreitet" ferner: „ein Tag ruft es dem andern zu, und eine Nacht verkündet es der andern" d. h. durch die Bewegung, welche täglich sichtbar wird, und durch die Veränderung von einem Tag zum andern erzählen sie die Herrlichkeit des Allmächtigen. Freilich „haben sie keine Sprache und keine Worte, denn ihre Stimme wird nicht gehört" d. h. sie rufen uns weder ein Urtheil zu, wie: die Welt ist aus dem Nichts geschaffen! noch ein Wort, wie: Welt! oder geschaffen noch einen einzelnen Laut; dennoch „ertönt über die ganze Erde ihr Klang, und ihre Worte dringen bis an's Ende der Welt" vermöge der Bewegung, die an ihnen sichtbar ist durch die Sonne, die sich ein Zelt im Himmel aufgeschlagen, und durch welche Tag und Nacht erkannt werden, und andre Himmelsbewegungen, vermittelst welcher die Wesen entstehen, die auf das Werk Gottes in dieser Niederwelt hinweisen. Ferner: „sie gleicht einem Bräutigam, der sein Gemach verläßt ꝛc" d. h. die Sonne ist zu ihrer täglichen Bewegung genöthigt von Seiten der täglichen Kreisbewegung, wie ein Bräutigam nicht gerne sein Gemach verläßt, sondern nur mit Zwang, wie es auch heißt: „der Bräutigam gehe aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Gemach" (Joel 2, 16) dennoch „freut sie sich wie ein Held zu durchlaufen ihre Bahn" um den Willen ihres Schöpfers zu vollführen. Nun wird auch der Grund angegeben, warum er der Meinung ist, daß sie zu dieser täglichen Bewegung gezwungen sey, weil wir nehmlich noch eine andre besondre Bewegung bei ihr wahrnehmen, denn „an dem einen Ende des Himmels geht sie auf und ihr Kreislauf ist nach seinen Polen" (die Ecliptik) d. h. von Norden nach Süden, denn sie scheint heute nicht, wo sie gestern geschienen, und erwärmt so bald die Nord- bald die Südseite, „und Nichts entzieht sich ihrer Wärme."

Das ist's, was von den Himmeln und ihren Bewegungen erfaßt werden kann, es gibt dieses aber der Seele keine solche Vollkommenheit, daß sie mit höhern Wesen sich verbinden, und nach dem Orte ihres Ursprungs zurückkehren könnte, „nur die Lehre Gottes allein ist vollkommen," so daß sie im Stande ist die Seele nach dem Orte zurückzuführen, wo ihr Zelt zuerst war; darum steht auch mit dem Frühern in Verbindung: „ die Lehre Gottes ist vollkommen, sie bringt die Seele zurück." Es folgen

sodann die Vorzüge des göttlichen Gesetzes vor den andern Gesetzen, wie dieses im 8. Kap. des ersten Abschn. erörtert worden.

Aus dem Allen geht hervor, daß die Kenntniß der Sphärenbewegungen und die der natürlichen Dinge in unsrer Atmosphäre der Seele noch keine Vollkommenheit geben, und es ist eine solche nur durch die Kenntniß in göttlichen Dingen denkbar, und nur dann, wenn unsre Idee wahr ist, d. h. wenn unsre Anschauung dem äußern Objecte entspricht, alsdann kann die Seele vielleicht in jeder Beziehung mit dem wirkendem Geiste eins werden. Da es aber nicht wohl denkbar ist, daß es einen Weisen gäbe, dessen Ideen in jeder Hinsicht mit denen der wirkenden Intelligenz übereinstimmen, darum läugneten manche Philosophen die Unsterblichkeit ganz und gar, weil unsre Seele vom Immateriellen bloße Vermuthungen und Ahnungen haben kann die der Wirklichkeit vielleicht ganz entgegengesetzt sind.

Der Streit zwischen den ältern und neuern Philosophen ob die erste bewegende Kraft eine Wirkung der ersten Ursache sey, oder nicht mag dieses näher erläutern.

Avicenna nehmlich, Abunazer und R. Moses Levita sind der Meinung, jene sey eine Wirkung der ersten Ursache, Averroes aber glaubt, die erste Ursache bewege den Kreis, und schreibt diese Ansicht dem Aristoteles zu. Verhält sich nun die Sache wie Avicenna behauptet, so hatte Aristoteles von einem der wichtigsten Punkte in der Metaphysik eine verkehrte Idee, und es wären alle Menschen von Aristoteles an bis zu Avicenna umsonst da gewesen, da sie ja von einem so wichtigen Punkte eine falsche Ansicht hatten; und so haben wir unsre Philosophen wieder in der Klemme, die sie vermeiden wollten. — Geben wir ihnen aber auch zu, daß die eigentliche Vollkommenheit des Menschen in der Erlangung von Ideen bestehe und daß dieses eine Sache sey, die dem ganzen Geschlechte, oder dem größten Theil desselben erreichbar ist, so ist doch nicht zu läugnen, daß unter den Denkern selbst es wieder Unterschiede gibt, denn dafür spricht ja die Erfahrung. Nun möchte ich doch wahrhaftig wissen, wenn A. irgend eine Idee hat, und B. irgend eine größere, welcher Unterschied statt finden soll, wenn sich beide in der wirkenden Intelligenz vereinigen!! — Nehmen wir aber an, um mit

dem wirkenden Geiste eins zu werden, müsse man alle Ideen desselben erfaßt haben, so hat noch nie ein Mensch dieses erreicht, und nichtig ist dann die Unsterblichkeit, die sie ersonnen, sie, die sich weise in ihren Augen dünken, dem Muthwillen ihres bösen Herzens nachwandeln, in mächtige Fluthen sich versenken, und Nichts als Scherben heraufbringen. — Das meint auch David, wenn er (Psalm 119, 113) ruft: „Wahngedanken hasse ich" das sind die philosophischen Grübeleien „Deine Lehre aber liebe ich" denn durch sie erreicht der Mensch die Vollkommenheit, die das ganze Geschlecht oder den größten Theil umfaßt.

Der Zweck nehmlich der bei irgend einer Gattung beabsichtigt ist, muß für die ganze Gattung oder für den größten Theil erreichbar seyn, so wie die Kraft in der Scammonia die rothe Galle abzuführen oder im Rhabarber die bösen Säfte der Leber zu reinigen in jedem Individuum, in größerer oder geringerer Stärke vorhanden seyn muß, unmöglich aber kann jene Kraft der ganzen Gattung oder dem größten Theil derselben abgehen, denn alsdann würden jene Kräuter nicht mehr in die Klasse der Scammonia oder des Rhabarbers gehören. Offenbar muß demnach der menschliche Zweck für alle Wesen, die zur Menschenklasse gehören, oder für den größten Theil erreichbar seyn, wenn nicht ihr böser Wille sie daran hindert; und wenn auch nicht zu allen Zeiten, so muß er doch zu den meisten erreicht werden, denn sonst wäre das Menschengeschlecht umsonst da. Falsch aber ist es, daß irgend eine Gattung eine besondere Form habe, die solche Handlungen nicht zuläßt, durch die ihr Endzweck erreicht wird. Darum behauptet auch Aristoteles, es müßte nothwendig einst eine Zeit kommen, in der alle Menschen der Wahrheit folgen, und sich bestreben werden, soweit es der Menschennatur möglich ist, Gott zu erkennen. Er hauptet aber dieses, weil sonst das Menschgeschlecht umsonst da wäre.

Nachdem wir nun die Unmöglichkeit dargethan, daß alle Menschen die Ideen erfassen, wie oben gezeigt, so müssen wir wohl einen andern Weg ausfindig machen, durch welchen der menschliche Endzweck für das ganze Geschlecht oder für den größten Theil erreichbar ist.

Kap. IV.

Jedem Wesen, von welcher Art es auch seyn mag, wird es dem Zustande seiner Natur nach leicht seyn, den ihm zukommenden Grad von Vollkommenheit zu erreichen. Es zeigt sich dieses offenbar, wenn wir die beiden dem Menschengeschlechte eigenthümlichen Vollkommenheiten in Betracht ziehen. — Wir sehen nehmlich Menschen von so kräftiger Bildung und starker Natur, daß sie ohne Mühe und ohne irgend eines Mittels zu bedürfen sich einer vollkommnen Gesundheit erfreuen, es ist diese mit ihnen gleichsam identificirt. Andere genießen ebenfalls einer völligen Gesundheit, haben aber zu deren Erhaltung irgend eine Verrichtung oder einen Spaziergang nöthig. Manche bedürfen, wenn sie gesund bleiben wollen, vieler Mittel und einer sorgfältigen Diät, können aber durch diese völlig gesunden. Wieder andere dagegen sind von so schwacher Constitution, daß sie selbst bei der sorgfältigsten Diät niemals völlig gesunden, jedoch können sie durch geringfügige Mittel einen Schein von Gesundheit erhalten, dergestalt, daß die Krankheit keine Fortschritte macht, mehr aber nicht.

Ebenso gibt es verschiedne Abstufungen in der Vollkommenheit der Weisheit oder des Reichthums. Mancher erwirbt sie nehmlich mit geringer, Mancher mit großer Mühe, Mancher mit aller Mühe in der Welt nicht, gelangt jedoch bis zu einem gewissen Grade. — Dasselbe Verhältniß findet bei allen Wesen, hinsichtlich der ihnen eigenthümlichen, ihrer Natur gemäßen, Vollkommenheit statt.

Denn die erste Ursache, insofern die Realität ihrer Vollkommenheit in ihr von selbst vorhanden ist, bedarf keiner Handlung, weder an sich selbst, noch an einem Wesen außer ihr, um sich dadurch irgend eine Vollkommenheit zu erwerben. Die abstracten Geister, als immaterielle Wesen, besitzen die ihrer Natur eigenthümliche Vollkommenheit stets in Realität, und bedürfen, um vollkommen zu seyn, keiner Handlung an sich selbst, sondern müssen bloß gewisse Wesen außer sich — die Himmelskörper — in Bewegung setzen.

Die Himmelskörper, obgleich — nach Uebereinstimmung aller Weisen — mit einer vernünftigen Seele begabt, können doch, als materielle Wesen, die ihrer Natur eigenthümliche Vollkom-

menheit nur dann erreichen, wenn sie einen Act an sich selbst vollführen, der in der Bewegung besteht, durch welche ihre vernünftige Seele ihre Vollkommenheit erreicht. Denn da sie in einem Korper wohnt, hat sie auch eines körperlichen Actes nöthig, um ihre Vollkommenheit zu erreichen. Es sind aber die Himmelskörper unter sich, in Beziehung auf diesen Act verschieden. Der vorzüglichste und vollkommenste unter ihnen, wie der sich täglich bewegende Kreis, bedarf zur Erreichung seiner Vollkommenheit nur eines einfachen Actes — der täglichen Bewegung. Der Kreis der Sterne, der bei weitem nicht so vollkommen ist, hat außer der täglichen Bewegung noch eine andere nöthig. Und so bedarf jeder andere Kreis, je unvollkommner er ist, einer desto vielfacheren Bewegung, um seine ihm bestimmte Vollkommenheit zu erreichen. Daher die verschiedenen Bewegungen unter den Himmelskörpern, und darum haben auch einige Planeten, besonders aber der Mond so viele verschiedne Bewegungen, weil er nehmlich so unvollkommen ist, hat er so vielerlei Bewegungen nöthig, um seine eigenthümliche Vollkommenheit zu erreichen. Hiermit stimmt auch der Philosoph (Aristoteles) überein im 3. Cap. des 2. Buches de coelo (et mundo). Dieses beweist aber, daß kein materielles Wesen, die seiner Seele angemessene Vollkommenheit erreiche, wenn es nicht vermittelst seines Körpers materielle Handlungen verrichtet. Darum müssen die Himmelskörper sich nothwendig bewegen, um die ihrer Seele eigenthümliche Vollkommenheit zu erreichen, weil sie eine Kraft im Körper ist. Darum hat auch der Mensch, weil sein Stoff trüber ist als der der Himmelskörper, weit mehr Verrichtungen nöthig, wenn er die seiner Seele angemessene Vollkommenheit erreichen will. Könnte er aber diese durch bloße Speculation ohne Handlungen erlangen, so sollten um so mehr die Himmelskörper keiner Bewegung bedürfen.

Es kann demnach kein materielles Wesen auf irgend eine Weise vollkommen werden ohne einen materiellen Act.

Die unvernünftigen Thiere indessen, insofern sie weit von der Stufe vernünftiger Wesen entfernt, und ihrer Natur nach für eine individuelle Fortdauer ungeeignet sind, haben zwar etwas dieser Ähnliches, nehmlich generelle Fortdauer, welche schon durch einen oder wenige Acte erzielt wird. Der Mensch aber, vermöge seiner vernünftigen Seele zur individuellen Fortdauer

bestimmt, wie die Himmelskörper, hat **viele** verschiedne Handlungen nöthig, um sich durch sie zu ergänzen, und eine Stufe einzunehmen, die die Himmelskörper schon durch eine oder wenige Handlungen erreichen. Ausgemacht aber ist's, daß nicht alle, sondern nur würdige Handlungen die Seele vervollkommnen, auch können sie dieses unmöglich als körperliche Handlungen schlechthin, denn alsdann würden ja alle lebenbegabte Körper diese Vollkommenheit erreichen, ebensowenig kann der Mensch, als ein materielles Wesen, die Vollkommenheiten seiner Seele durch bloße Spekulation ohne Handlung erreichen, wie wir dieses an den Himmelskörpern nachgewiesen, die als materielle Wesen ebenfalls einen körperlichen Act — der Bewegung — nöthig haben, um dadurch die Vollkommenheit ihrer Seele zu erreichen. Nothwendig muß daher das, was einem aus Körper und Seele zugleich bestehendem Wesen Vollkommenheit geben soll, eine mit **Bewußtseyn** verbundene körperliche Handlung seyn, eine solche nur ist unserer Natur angemessen, aber nicht die Erlangung von bloßen Ideen, wie die Anhänger des Philosophen meinen.

Kap. V.

Das Bewußtseyn, von dem wir sagten, daß es in Verbindung mit Handlungen der Seele Vollkommenheit gibt, besteht nicht in theoretischen Ideen, sondern darin, daß der, welcher in einer Thätigkeit begriffen ist, durch diese Handlung Gott zu dienen beabsichtigt, zu thun, was Ihm wohlgefällt, ohne dabei seinen Vortheil oder einen andern Zweck im Auge zu haben. Zum Beweise dienen die Himmelskörper, die, wie das Menschengeschlecht, aus einem Körper und einer denkenden Seele bestehen, und ihre Vollkommenheit nur durch eine stete Bewegung erreichen, um den Willen Gottes auszuführen, der ihnen dieselbe zur Erhaltung seiner Schöpfung aufgetragen. — Das meint auch der Psalmist, wenn er von dem Lobe spricht, das alle Geschöpfe Gott ertheilen sollen für die ihnen erzeigte Gnade und Güte; er beginnt (Psalm 103. 2) mit der menschlichen Seele und ruft: „meine Seele, lobe den Ewigen, und vergiß nicht, was Er dir Gutes gethan." Sodann ruft er (V. 21) den Sternen und Sternbildern zu: „Lobet den Ewigen alle Seine

Heerschaaren, Seine Diener, die Seinen Willen thun." Diese bewegen sich nehmlich in keiner andern Absicht, als um Seinen Willen zu thun. Es ist aber dies das Höchste, was man im Gottesdienste erreichen kann, denn auch von den abstracten Geistern heißt es, (ibid. v. 20) daß sie die Himmelskörper bloß in Bewegung setzen, um den Befehl des Herrn und Sein Geheiß zu vollstrecken. „Lobet den Ewigen Seine Engel, ihr starken Helden, die ihr Seinen Befehl ausrichtet, um Seiner Stimme zu gehorchen." Es werden aber die Engel — die abstracten Geister — starke Helden genannt, weil sie die Himmelskörper beständig mit großer Kraft und mit starker Hand in Bewegung setzen, und sie haben hierbei keine andere Absicht, noch Vortheil als der Stimme Gottes zu gehorchen.

Jemand wollte irrthümlich לשמוע בקול דברו folgender Gestalt interpretiren: sie — die Engel — setzen die Himmelskörper deßhalb in Bewegung, um das Wort Gottes besser vernehmen zu können, d. h. um einer größern Vollkommenheit theilhaftig zu werden; bedachte aber nicht, daß bei den Engeln, nicht wie bei den Himmelskörpern, die Vollkommenheit stets in Wirklichkeit vorhanden, und Nichts in ihnen ist, was erst der Entwickelung bedürfte. Der Psalmist aber lehrt uns, daß bei alle dem, ihre Vollkommenheit nicht darin bestehe, Begriffe zu formiren, sondern daß dieses mit der reellen Thätigkeit, womit sie die Sphären in Bewegung setzen, vereinigt erst ihre Vollkommenheit begründe. — Aber auch die Himmelskörper bewegen sich nur, um den Willen Gottes zu thun, aber nicht, wie die Scheinphilosophen fälschlich meinen, um durch die verschiednen Stellungen und durch die Realisirung der möglichen Stellungen vollkommner zu werden, denn ihre Bewegung wäre alsdann eine Thorheit und Unsinn, einem Verrückten gleich, der sich auf einem Standpunkt im Kreise herumdreht, in der Meinung durch die Verschiedenheit der Stellungen nach allen 4 Weltgegenden und durch die Realisirung der möglichen Stellungen vollkommen zu werden. Ihre Meinung ist um so unhaltbarer, da sie ja zugeben, daß die Himmelskörper mit einer vernünftigen Seele begabt sind. Unläugbar bewegen also die abstracten Geister und bewegen sich die Himmelskörper nur um den Willen Gottes und Seine Befehle zu vollführen, hierin allein besteht ihr Streben und ihre Vollkommenheit.

Denken wir uns z. B. Jemanden, der mit ganzer Seele irgend einem König anhangt, er erscheint vor ihm, und wird in seinen Dienst genommen; zweifelsohne wird eben hierin, daß er ein Diener des Königs geworden, sein ganzes Glück, sein Heil nnd Wohl bestehen, er wird ihm deßhalb auch mit dem größten Eifer dienen, und in keiner andern Absicht, als um seinen Willen zu thun. — Hiermit stimmen auch einige von den alten wahrhaften Philosophen überein, wie Averroes in der dritten Frage seines Buches Destructio Destructionis bemerkt: „Die Alten sind der Meinung, daß die Himmelskörper immaterielle Principien haben, von welchen sie sich aus Glauben, Liebe und kraft eines ihnen dazu ertheilten Auftrages in Bewegung setzen lassen, denn nur wegen dieser wurden sie ins Daseyn gerufen. Sind nehmlich die Principien wirklich immateriell, so können wir uns auf keine andere Weise erklären, wie so die Himmelskörper von ihnen bewegt werden, als daß sie es auf deren Befehl thun. Daraus geht nothwendig hervor, daß die Himmelskörper vernünftige Wesen sind, die sowohl von sich selbst, als von den Principien, von denen sie sich, auf ihr Geheiß bewegen lassen, Bewußtseyn haben.“

Auch die Männer der großen Synode sind von der Ansicht ausgegangen, die Himmelskörper bewegen sich bloß, um den Willen Gottes zu vollführen. Im Segensspruch beim Neumond heißt es nehmlich: „Der mit Seinem Ausspruch die Himmel und mit Seines Mundes Hauch deren sämmtliche Heere erschaffen ꝛc. sie sind froh und freudig den Willen ihres Schöpfers zu vollziehen.“ (Sanhed. 42, a)

Alles dieses beweist, daß ein körperlicher Act, welcher in der Absicht geschieht, den Willen Gottes und Sein Gebot zu vollziehen, der vernünftigen Seele Vollkommenheit verleihe. — So bestimmt der Prophet herrliche Vergeltung dem, der sich am Sabbath der Lust hingibt: „Wenn du am Sabbath deinen Fuß zurückhältst ꝛc, wenn du den Sabbath Lust nennest ꝛc alsdann wirst du Lust haben an dem Ewigen“ (Jes. 58, 13). Die Rabbinen verheißen (Schab. 118 a u. b) unendlichen Lohn denen, die sich am Sabbath und an den Festtagen erlustigen, obschon die Lust ein körperlicher Act ist, welcher mehr die physische als die geistige Natur des Menschen anspricht. Freilich begeht man eine viehische Handlung, wenn man sich der Lust ohne tiefern

Zweck hingibt, thut man es aber in der Absicht, Gott zu dienen und seine Gebote zu beobachten, so ist das ohne Zweifel ein geistiger Act, ähnlich der Bewegung der Himmelskörper. Nur durch solche und ähnliche Handlungen wird der Zweck erreicht, sonst aber nicht.

Die Rabbinen führen ein Gleichniß an von zweien Leuten, die ihr Paschalamm braten, der eine genießt es, um das Ueberschreitungsopfer zu begehen, der andre, um seinen Magen zu befriedigen, auf jenen ist anwendbar: „Gerade sind die Wege des Herrn, die Gerechten wandeln darin," auf diesen: „und die Frevler straucheln darin." (Hos. 14, 10) (Nazir 23 a u. Horioth 10 b)

Die Sache muß sich aber schon deßhalb so verhalten, weil auf diese Weise die menschliche Vollkommenheit von der ganzen Gattung oder wenigstens vom größten Theile erreicht wird, freilich wird der wissenschaftlich Gebildete eine höhere Stufe einnehmen als der, welcher es nicht ist, würde aber die menschliche Vollkommenheit bloß von der Erlangung richtiger Ideen abhangen, dann könnte dieser Zweck weder von der ganzen Gattung noch vom größten Theile erreicht werden. Salomo, wenn er in seinem Prediger (1, 17 u. 2, 1 ff.) Untersuchungen anstellt, worinn denn eigentlich des Menschen Zweck bestehe, ob in Erlangung richtiger Ideen, oder in einer Fülle von Reichthümern, oder in grenzenloser Ehre, oder in sinnlichen Vergnügungen: gelangt endlich, nachdem er jeden dieser Gegenstände einzeln behandelt und das pro und contra hören läßt, zu dem Resultate: (Pred. 12. 13) „Der Schlußsatz, nachdem Alles angehört worden, ist, fürchte Gott, beobachte Seine Gebote, denn das ist für alle Menschen" d. h. Reichthum, Weisheit und alles Uebrige können nicht die ganze Gattung vervollkommnen, es kann dieses nur eine mit Bewußtseyn verknüpfte Ausübung der Gebote, welche daher auch die einzig wahre Vollkommenheit ist.

Aus einer andern Schriftstelle, wo der Herr diejenigen tadelt, die im Besitze gewisser Vorzüge sich für vollkommen halten, und verkündigt, daß Niemand vollkommen ist, wenn er nicht würdige Handlungen mit Bewußtseyn übt, geht ebenfalls hervor, daß der von uns bezeichnete Weg der einzig richtige sey, Vollkommenheit zu erlangen. „So spricht der Ewige, nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, nicht der Starke seiner Stärke, nicht der Reiche seines Reichthums." (Jerem. 9, 22)

Jede Sache nehmlich ist nur wegen ihrer Zweckdienlichkeit rühmenswerth. Man lobt ein Pferd, wenn es schnellfüßig, weil dies seine Bestimmung ist, lobt man es aber wegen seiner Gestalt und Farbe, so geschieht das nur, weil sie auf seine Behendigkeit hinweisen. Man rühmt einen Arzt, weil er in der Medizin erfahren, aber nicht, weil er ein guter Mathematiker oder Astronom ist. Der Prophet faßt nun in dieser Stelle drei Arten von Vollkommenheiten zusammen, von denen man etwa meinen könnte, daß die menschliche Vollkommenheit von ihnen abhange, es sind dieses: Weisheit, Stärke und Reichthum, zeigt, daß man sich dieser Dinge wegen nicht rühmen dürfe, weil sie dem menschlichen Endzweck nicht näher bringen, wenn nicht Handlungen damit verbunden sind, d. h. wenn man nicht von seiner Vollkommenheit Andern mittheilt nach Art der Gottheit. Darum heißt es weiter daselbst: „sondern damit rühme sich, wer sich da rühmen will, daß er zur Einsicht gelangt, und Mich erkennt, daß ich der Ewige bin, welcher Güte, Recht und Mildthätigkeit auf Erden übt, denn an diesen habe Ich Wohlgefallen, spricht der Ewige.“ D. i. es muß euch klar werden, daß nur solche Handlungen zum Zwecke führen und Mir wohlgefällig sind, die ihr bloß um Meinem Willen nachzuleben thut, ohne Hoffnung auf Belohnung, eben so wie Ich Güte übe von Seiten Meiner Weisheit, Recht von Seiten Meiner Stärke, und Mildthätigkeit von Seiten Meines Reichthums, ohne Aussicht auf Lohn.

Denn der Weise, obschon die Weisheit ein selbstständiges Gut und ihr erster Zweck, ihn selbst zu vervollkommnen ist, muß billigerweise dennoch aus Güte Andern von ihr mittheilen, darum wird hier der Weise mit der Güte parallelisirt; dem Starken dient seine Stärke eigentlich zur Selbstvertheidigung gegen unrechtmäßige Angriffe, dennoch ist ihm ohne Zweifel solche übermäßige Kraft auch dazu gegeben, Andern beizustehen, und den Unterdrückten zu helfen, weßhalb er mit dem Rechte parallelisirt wird; der Reichthum dient dem Menschen eigentlich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, aber auch Andern wohlzuthun, was — gleichsam die Mitte haltend zwischen Güte und Recht — mit dem Worte Mildthätigkeit bezeichnet wird. Der Sinn des Propheten ist demnach kurzgefaßt dieser: alle Handlungen des Menschen, mögen sie aus Güte, Recht oder

Mildthätigkeit hervorgehen, müssen in der Absicht geschehen, weil Gott Wohlgefallen an ihnen findet. Speculationen aber ohne praktische Handlungen haben keinen Werth; erst in Verbindung mit diesen kommt man zur wahren Erkenntniß. Deßhalb ruft auch derselbe Prophet an einer andern Stelle: „Dein Vater, fürwahr er aß und trank, aber er übte Recht und Mildthätigkeit ꝛc, er nahm sich der Sache des Armen und Dürftigen an, und es ging ihm wohl. Ist es nicht also, daß Solches heißt, mich recht erkennen, spricht der Ewige.“ (Jerem. 22, 15 ff.) Offenbar gibt es demnach für einen Starken — dort der König — keine höhere Stufe, als das Recht praktisch ausüben, hierin allein besteht die wahre Gotteserkenntniß, und es ist ausgemacht, daß in ihrer Erreichung des Menschen höchste Vollkommenheit liegt, und daß sie die menschliche Bestimmung, die Unsterblichkeit, zur Folge hat. — So sichert auch der Engel im Namen Gottes dem Hohenpriester Josua Unsterblichkeit zu für die Ausübung der Gebote in der Absicht, dem Herrn zu dienen: „So spricht der Ewige Zebaoth: wenn du in Meinen Wegen wandelst, Meine Vorschriften beobachtest, Mein Haus regierst und auch Meine Höfe bewachest, so will ich dich wandeln lassen unter denen, welche hier stehen,“ (Zachar. 3, 7) (Jonathan ben Usiel übersetzt: „unter diesen Seraphim“). Unsterblichkeit und das Wandeln unter Engeln, die Ihm stets aufwarten, wird ihm also zum Lohne zugesichert, daß er Sein Haus regiert und Seine Höfe bewachet. — Das ist's, was wir hier erörtern wollten.

Kap. VI.

Die menschlichen Handlungen müssen nothwendig in einen der drei folgenden Fälle gehören: entweder sie müssen alle den Menschen zu seiner Vollkommenheit und zu seinem Endzwecke bringen, oder gar keine, oder einige ja, andre nicht. — Nun können aber dieses unmöglich alle, denn Gewaltthätigkeit, Raub und Aehnliches, was von Jedermann verachtet wird, oder Geilheit und Schlemmerei — Handlungen vernunftloser Thiere — sind doch wohl hierzu nicht geeignet, denn alsdann wäre die Vollkommenheit des Schweines und des Esels der des Menschen ähnlich. Eben so wenig kann gar keine ihn zu

seinem Zwecke bringen, da wir ja unumstößlich dargethan, daß die menschliche Vollkommenheit nothwendig von Handlungen abhange, als von einer Sache, die das ganze Geschlecht oder wenigstens den größten Theil umfaßt; es ist demnach nicht anders möglich, als daß einige ihn seinem Zwecke näher bringen, andre aber nicht, ihn vielmehr davon entfernen. — Es ist aber keine Kleinigkeit, die Handlungen, welche den Menschen zu seinem Zwecke führen — seine Seele vervollkommnen — zu kennen und bestimmt zu begränzen, denn von einer Sache, deren Wesen man nicht kennt, kann man unmöglich wissen, was ihr zuträglich oder nachtheilig ist. Sind wir z. B. über die Natur des Menschen im Dunkeln, so sind wir nicht im Stande zu wissen, was sie im Gleichgewicht zu halten, oder, wenn es gestört, was es wiederherzustellen vermag, wir müssen also vor Allem über dieselbe im Klaren seyn, alsdann können wir wissen, was ihr zuträglich ist, oder nicht. Von der menschlichen Seele nun, über deren eigentliches Wesen wir durch all unser Forschen weiter Nichs herausbringen können, als daß sie ein Ausfluß eines geistigen, immateriellen Prinzips ist, kann unser Verstand unmöglich ausfindig machen, was ihr zuträglich ist, oder nicht, wie schon ein Weiser sagt: „Erkenne deine Seele, und Du wirst deinen Schöpfer erkennen.“ Auf welche Weise sollen wir nun durch unser Nachdenken die Handlungen erkennen, die ihr nützlich sind damit die Seele durch sie ihre Vollkommenheit erwerbe? denn das unterliegt doch wohl keinem Zweifel, daß wir vermöge unserer Natur zu solcher Untersuchung aufgefordert werden. Nehmen wir an, daß wir hierin der Uebereinstimmung der meisten Menschen folgen sollen, so müßten wir uns von den Werken der Propheten und Frommen fern halten, weil die meisten Menschen ihnen gerade entgegen handeln, außerdem lehrt uns aber die Schöpfung des ersten Menschen, welcher damals als das einzige Individuum da war, daß im Menschen selbst das Kriterium liege, wodurch er würdige Handlungen, von welchen die Vollkommenheit der Seele abhangt, von andern unterscheiden kann. Wir behaupten nun, da wir bemerken, daß es Handlungen gibt, die nach Uebereinstimmung Aller gut sind, wie die Vermeidung des Unrechts, die Ausübung des Rechts und ähnliche, ebenso andere, die gleichfalls nach Uebereinstimmung Aller böse sind, wie Unrecht, Gewaltthat und ähnliche, da wir ferner bemerken,

daß bei guten Handlungen die Seele Wonne und Freude, bei bösen dagegen Verdruß und Reue empfindet, daß überhaupt jede Sache angezogen wird vom Aehnlichen, und sich abgestoßen fühlt von dem ihr Entgegengesetzten, so geht daraus hervor, daß die Seele, da sie göttlichen Ursprungs ist, bei guten, ihrer Natur ähnlichen Handlungen sich freut, weil alle göttliche Handlungen gut sind, dagegen bei bösen Verdruß hat, weil sie ihrer Natur entgegen und zuwider sind. Insofern können wir als Probirstein für gute oder böse Handlungen die Freude oder die Reue der Seele gelten lassen. Handlungen nehmlich, die ihr sowohl vor als nach der That Zufriedenheit und Freude verursachen, sind gut, solche aber, über die sie nach der That Verdruß und Reue hat, sind böse. Selbst der Bösewicht, der stets nach dem Bösen gierig und lüstern ist, wie es heißt: „die Seele des Gottlosen wünscht Böses" (Sprüche 21. 10) ist doch nur vor der That so befangen durch die Allgewalt der Leidenschaft, welche ihn so anspornt, nach der That aber, sobald die Gluth sich gelegt, und sein Geist wieder erstarkt, fühlt er Verdruß und Reue darüber, so wie Jemand, der durch verbotenen Beischlaf gesündigt, vor dem Acte zwar durch die Heftigkeit seiner Begierde nicht untersucht, ob er eine gute oder böse Handlung verübt, nachher aber, wenn seine Leidenschaft abgekühlt, seine That prüft, seine Schuld erkennt, und sie bereut. Das ist's auch, was der Prophet im Namen Gottes den Israeliten zu bedenken gibt, er ruft ihnen nehmlich zu, sie sollten schon daraus erkennen, daß ihre Handlungen böse sind, weil sie bei denselben Verdruß und Reue fühlen. „Laß deine Bosheit dich belehren, deine Abschweifungen dich zurechtweisen, erkenne und sehe ein, daß es böse und bitter sey, den Ewigen, deinen Gott, zu verlassen, auch ohne deine Furcht vor Mir, spricht der Ewige, Gott Zebaoth" (Jerem. 2. 19). Die Abtrünnigkeit und die Frevel, soll hier gesagt werden, strafen sich von selbst durch die Gewissensunruhe, die sie begleitet, abgesehen von der Furcht vor Mir.

Gegentheils zeigt der Psalmist, wie aus der Freude und Wonne, welche eine gute Handlung in der Seele zurückläßt, zu erkennen ist, daß sie gut ist. „Denke ich über meinen Wandel nach, dann kehre ich mich zu Deinen Zeugnissen" (Psalm 119. 59) weil sie ihm nehmlich, wie er daselbst (V. 14) bemerkt,

unendliche Freude gewähren, „auf dem Wege Deiner Zeugnisse freue ich mich, wie über alles Gut.“

Gute und böse Handlungen sind demnach aus der Freude oder dem Verdrusse zu erkennen, den sie nach der That in der Seele zurücklassen.

Kap. VII.

Das angegebene Kriterium, durch welches gute und böse Handlungen unterschieden werden, genügt nicht, alle gute Handlungen erkennen zu lassen, welche der Natur der Seele angemessen sind. Denn nach der Verschiedenheit der menschlichen Temperamente sind nothwendig die Charaktere verschieden, wer ein hitziges Temperament hat, wird die Tapferkeit rühmen, und sich ihrer freuen, wer ein kaltes hat, wird die Ruhe lieben und sich ihrer freuen. Es kann demnach das Anständige und Unanständige nur durch einen solchen angegeben werden, dessen Temperament zwischen den genannten beyden gerade die Mitte hielte, einen solchen aber gibt es nicht. Und gesetzt auch, es gebe einen solchen, so bietet die Beobachtung der Gränzen der speciellen guten Eigenschaften für die praktische Anwendung unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Denn, da würdige Handlungen und gute Eigenschaften gerade in der Mitte liegen zwischen zwei Extremen, von denen das eine zu viel, das andere zu wenig in sich faßt, wie die Freigebigkeit zwischen dem Geiz und der Verschwendung, die Tapferkeit zwischen der Tollkühnheit und der Zaghaftigkeit, da ferner das Mittelste zwischen je zwei Extremen nicht genau angegeben werden kann, weil es nur ein Punkt ist, wie nicht die wahre Mitte zwischen w a r m und k a l t, das eigentlich L a u e, nicht die zwischen s c h w a r z und w e i ß auf eine in die Sinne fallende Weise dargestellt werden kann, so können auch praktisch die Handlungen nicht genau erkannt und angegeben werden, welche zwischen den beiden Extremen in der Mitte liegen; jedenfalls ist es für den forschenden Geist keine leichte Aufgabe. Selbst dann aber, wenn er die Handlungen anzugeben vermöchte, welche für die Natur des Menschen gut sind, so wüßten wir darum doch noch nicht, was Gott wohlgefällig ist, wir haben aber bereits im 5. Cap. d. A. bemerkt, daß die menschliche Vollkommenheit von Werken ab-

hange, welche Gott wohlgefällig sind, solche aber können doch gewiß nicht durch menschliches Forschen erkannt werden. Denn, wenn wir mit dem Range, den Sitten, Gebräuchen, der Vollkommenheit und Würde eines Fürsten nicht vertraut sind, so wissen wir auch nicht, wodurch wir ihn erzürnen, oder was ihm wohlgefällt. In Beziehung auf Gott nun, dessen Wesen uns gänzlich verborgen ist, können wir demnach von allen möglichen menschlichen Handlungen nicht die würdigen von den unwürdigen unterscheiden, wir wissen höchstens im Allgemeinen so viel, daß Er das Böse verabscheue, wie es heißt: „Zu klar Dein Auge, um Böses zu schauen, Unheil anblicken kannst Du nicht" (Habakuk 1. 13) und daß das Gute Ihm wohlgefällig ist, aber die speciellen Handlungen, die Ihm wohlgefällig sind, vermögen wir nicht anzugeben.

Wenn nun schon einem jeden vernünftigen Manne, der eine Handlung verrichtet, daran gelegen ist, nachzudenken, und einen Weg ausfindig zu machen, damit sein Wirken nicht vergeblich sey, und sein gewünschtes Ziel erreicht werde, um wieviel mehr mußte die höchste Weisheit eine Veranstaltung treffen, damit sowohl das, was Gott wohlgefällt, als das, was Ihm mißfällt, erkannt werde, und so der Mensch diejenige Vollkommenheit erreiche, die er durch bloß menschliches Forschen nicht erlangen kann. Diese Veranstaltung besteht aber darin, einen aus dem ganzen Menschengeschlechte dazu Erkornen mit prophetischem Geiste zu erfüllen, auf daß durch ihn erkannt werde, was Gott wohlgefällt und was nicht. Die Rabbinen bemerken, (Sanhed. 56 b) gleich nach der Schöpfung wären dem Adam 7 Gebote ertheilt worden, die in dem Verse: „Da befahl der Ewige, Gott dem Menschen wie folgt, von allen Bäumen des Gartens darfst du essen" (1. B. M. 2, 16) angedeutet seyn sollen. Sie wollten gleichsam dadurch zu verstehen geben, daß ohne Mittheilung Gottes unmöglich erkannt werden kann, was Ihm wohlgefällt und was nicht, daß Kain wegen der Ermordung Abels nur bestraft worden, weil er ein göttliches Gebot übertreten, eben so seyen die Menschen zur Zeit der Sündfluth wegen ihrer Gewaltthätigkeit, die Sodomiter wegen ihrer Sünden, Pharao wegen Sara, der Frau Abrham's nur bestraft worden, weil sie dasjenige übertreten, was Adam geboten worden. Ein an-

derer Grund zur Strafe ist aber nach Ansicht der Rabbinen nicht vorhanden gewesen.

Auffallend bleibt es jedoch nach dem eben Erwähnten, warum Sich der Herr Kain und seinem Geschenke nicht zuwandte, da derselbe ja auf keine Weise gegen die sieben dem Adam ertheilten Gebote gefehlt, wir müßten denn annehmen, seine Gesinnungen hätten sich zum Götzendienste hingeneigt, was aber durchaus nicht aus dem einfachen Sinne der Verse ersichtlich ist. Wir erachten es demnach für füglicher, anzunehmen, daß dem Menschengeiste ursprünglich von Natur zweierlei Bestrebungen innewohnen, eine, welche darauf hinzielt, Unrecht zu entfernen, und das Recht zu befestigen, damit sich das Menschengeschlecht erhalte; darum nun wurde Kain bestraft, weil er den Abel ermordete, die Menschen zur Zeit der Sündfluth wegen ihrer Gewaltthätigkeit, eben so auch Pharao und Abimelech. Wenn nun auch Wer diese Bestrebung hindert, strafwürdig ist, so gibt doch deren Beförderung der Seele durchaus keine Vollkommenheit. Denn wenn der Mensch ein Einsiedlerleben führen würde, ohne Mitglied des socialen Verbands zu seyn, so bedürfte er dieser Vollkommenheit nicht. Eine andere Art von Bestrebung, welche ebenfalls dem Menschen von Natur ursprünglich innewohnt, und seiner Seele Vollkommenheit verleiht, besteht darin, daß man sich vor Gott demüthigt, und thut, was der Menschengeist im Allgemeinen als gottgefällig anerkennt, denn die Erkenntniß dieser Dinge ist dem Menschen von Natur zugänglich, wie der Prophet ausruft, wenn er Israel zurechtweist, weil sie die Wege Gottes und Seine Rechte nicht erkennen: „Nur ein gemeiner Haufe ist es, unverständig sind sie, denn sie erkennen nicht die Wege des Ewigen, das Recht ihres Gottes" (Jerem. 5, 4) und an einer andern Stelle: „Auch der Storch unter dem Himmel weiß seine Zeit, die Turteltaube, der Kranich und die Schwalbe merken, wenn sie wiederkommen sollen, mein Volk aber will das Recht des Ewigen nicht kennen" (ibid 8, 7). Er spricht aber hier nicht von den Lehren und Rechten der heiligen Schrift, denn diese sind dem Menschen nicht von Natur bekannt, wie dem Storch seine Zeit, sondern von der Erkenntniß der Wege Gottes, die durch Jedermann von Natur erkannt werden, wie Er nehmlich die Welt ver-

pflegt, alle Geschöpfe mit Speise begnadigt, sie stets erhält, und von dem Rechte ihres Gottes d. h. wir müssen acht geben auf das Verhältniß, in welchem der Schöpfer zu Seinen Geschöpfen steht, Ihm danken, weil Alles von Ihm kommt, uns stets vor Ihm demüthigen, wie ein Knecht vor dem Herrn, dürfen Seine Ehre nicht geringschätzen, gleichzustellen den Höchstwürdigen mit dem Unwürdigen, lauter Dinge, zu welchen wir von Seiten unsres Verstandes aufgefordert werden, ohne Unterricht und Belehrung. Der Herr wandte Sich nun deßhalb Kain und seinem Geschenke nicht zu, weil sein Opfer nicht in dem Sinne war, wie es die Natur der Sache erheischt hätte. Denn der menschliche Verstand lehrt uns, daß wir danken sollen nach den Wohlthaten, die wir empfangen, und daß wir dem Herrn kein geringfügiges Opfer von einer schlechten Gattung darbringen dürfen, wenn wir von einer bessern Gattung anzubieten im Stande sind, denn dieses ist eine Geringschätzung der Ehre des Herrn. Kain hätte daher nicht von den Erdfrüchten — als Flachssaamen, Bohnen, Gemüse und Aehnliches — sondern von einer bessern Gattung, von Baumfrüchten — als Feigen, Trauben und Granatäpfel — darbringen sollen; er sündigte demnach und war strafwürdig, weil er nicht so gethan, obgleich ihm kein Befehl deßhalb ertheilt worden war.

Obgleich nun die beiden genannten Bestrebungen im Allgemeinen schon durch den menschlichen Geist erkannt werden können, so muß es doch, weil er nicht ausreicht, das Specielle und Alles, was gottgefällig ist, anzugeben, eine göttliche Mittheilung geben, durch welche richtige Gesinnungen, Glaubenswahrheiten und alle einzelne gottgefälligen Handlungen ermittelt werden, vermittelst welcher der menschliche Endzweck erreicht wird, denn es ist nicht denkbar, daß die Vorsehung bei einer dem Menschengeschlechte zu seiner Vollkommenheit so nothwendigen Sache nicht dieselbe Sorgfalt bewiesen haben sollte, die sie bei den Thieren in vielen Dingen gezeigt, die ihnen nicht zu ihrem Daseyn nothwendig sind, wie wir doppelte Sinnesorgane und Aehnliches bei verschiednen Thierarten bemerken, was ihnen bloß der Wohlanständigkeit halber aber nicht aus Nothwendigkeit zu Theil geworden, wie wir schon früher bemerkt, im 6. Kapitel des 1. Abschnitts.

Kap. VIII.

Diese göttliche Mittheilung, die wir als nothwendig bezeichneten, damit durch sie erkannt werde, was Gott wohlgefällt, und was nicht, kann der Mensch nicht von selbst, ohne den Willen Gottes, erlangen, denn es liegt nicht im Gange der Natur, daß das rein Geistige, Immaterielle, mit dem Materiellen in Verbindung trete. Die Alten läugneten deßhalb, daß der Geist Gottes auf den Menschen kommen, daß dieser durch die Kraft des Höchsten prophezeien und Zukünftiges verkündigen könne. Aus diesem Grunde verfertigten auch die alten Völker Bilder, räucherten und beteten zu den Sternen, um den Geist irgend eines Sterns auf ein gewisses Bild herabzuziehen, damit vermittelst desselben der Geist jenes Sterns, der von dem Körper des Sterns getragen wird, auf den Menschen, der ebenfalls körperlich ist komme, und er kraft dieses überströmenden Geistes Zukünftiges verkündigen könne. Hierin bestand das eigentliche Wesen der Wahrsagerkunst. Weil aber alle Menschen Nichts sehnlicher wünschen, als was in allen ihren einzelnen Angelegenheiten sich ereignen werde, vorher zu wissen, darum hingen die Alten so sehr an der Wahrsagerei, beschäftigten sich so sehr mit der Astrologie, und darum übten manche Völker Zauberei und Dämonendienst nach ihrem verschiednen Standpunkte, diese dienten den Dämonen des Feuers, führten ihre Söhne und Töchter durch's Feuer, jene den Dämonen der Luft. Auch Rab Achai (R. Hai) führt in einem Rechtsgutachten an, daß es Dämonen sowohl aus dem Elemente des Feuers als aus dem Elemente der Luft gebe. Alles dieses thaten sie aber, damit der unreine Geist von den Dämonen auf sie komme, ihnen die Zukunft zu verkünden. Manche machten Dämpfe und räucherten, um sich mit den Verstorbenen in Verbindung zu setzen, übernachteten auf dem Begräbnißplatze, damit der unreine Geist der Todten auf sie komme, ja sie beruben ihre Todten sogar in ihre heidnischen Tempel, woselbst sich Männer und Frauen versammelten, auf die Gräber stellten und beteten, wodurch der unreine Geist der Todten auf sie oder ihre Priester kam, und ihnen das Bevorstehende verkündete, wie Nachmanides in seiner Abhandlung bemerkt, daß er von einem Eingeweihten in der Nekromantie erfahren, daß dieses durch einen Mann und eine Frau vollführt werde, die sich an's Grab

stellen, der eine zu Häupten, der andre zu Füßen, in der Mitte haben sie ein Glöckchen, sagen Beschwörungsformeln her, klingeln mit dem Glöcklein, die Frau sieht, und der Mann fragt, und auf diese Weise wird ihnen das Bevorstehende mitgetheilt, wie das auch bei Saul mit der Todtenbeschwörerin der Fall war. Er fügt daselbst hinzu, daß dieses Verfahren den Todtenbefragern als das Zuverlässigste gilt. Daher, behauptet er ferner, hätten die Nazarener noch die Gewohnheit, ihre Todten in ihren Bethäusern zu bestatten, wo dann bei der Beisetzung Männer und Frauen zusammen beteten und klingelten; weil, als jene Heidenvölker zur Nazarenischen Lehre übertraten, sie das Herkommen ihrer Väter beibehalten hätten, wie sie auch noch den Gebrauch der Feueranbeter beibehalten hätten, jährlich in einer gewissen Nacht, wenn die Sonne in das Zeichen des Krebses, welcher zu dem eigentlichen Zodiakus gehört, tritt, große Feuer anzuzünden, und um dieselben zu hüpfen und zu tanzen und darüber zu springen. Alle dergleichen Handlungen sind als Dämonendienst, und weil sie einen unreinen Geist herbeiführen, von unsrem Gesetze verboten: „Es soll unter dir Niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durch's Feuer führt, Wahrsager, Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer und Zauberer, Geisterbanner, Gespensterbeschwörer, Zeichendeuter und Todtenbefrager" (5. B. M. 18, 10 u. 11). Der Grund hiervon ist: „Denn ein Greuel ist dem Ewigen deinem Gott, wer solches thut" (ibid. V. 12). Gott ist heilig und Seine Diener sind heilig und rein, darum müßt ihr euch fern halten von allen diesen Dingen, die von einem unreinen Geiste herrühren.

Darum warnt das Gesetz vor Verunreinigung und verhängt Ausrottung über den, der unrein das Heiligthum betritt, (3. B. M. 22, 3) denn der unreine Geist gibt Veranlassung, daß der heilige sich vom Heiligthum abzieht. Weiter wird daselbst als Grund angegeben — warum die Völker alle diese Dinge üben, um durch sie die Zukunft zu erfahren, — weil sie nehmlich der Meinung sind, man könne diese auf keine andre Weise erkennen, und es könne unmöglich der heilige Geist des heiligen Gottes über den Menschen kommen. „Denn diese Völker welche du vertreibst, hören auf Wolkendeuter und Wahrsager" (5. B. M. 18, 14). Nach ihrer Meinung gibt es nehmlich kein andres Mittel die Zukunft zu erkennen. „Dir aber hat der Ew-

ge, dein Gott, nicht Solches zugegeben; sondern einen Prophe- ten wird Er dir aufstellen aus deiner Mitte, von deinen Brü- dern, wie ich bin," auf dem der heilige Geist Gottes ruht, und von dem du das Zukünftige erfahren kannst; du brauchst also nicht zu befürchten, daß es dir hiezu an Mitteln fehlen wer- de, wie die übrigen Völker dergleichen haben, und daß dir diese Vollkommenheit abgehen werde, denn ganz und vollkommen sollst du seyn mit dem Ewigen, deinem Gott." (ibid V. 13) Außerdem nehmlich, daß du den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit erreichen wirst, — was die Hauptsache ist — wird dir auch diese Vollkommenheit zu Theil werden. Darum heißt es auch: „תמים" mit doppeltem מ, (verstärkend), es wird dir nehmlich an gar Nichts mangeln, denn Er wird dir durch Seine Propheten auch das Zukünftige kund thun, brauchst demnach nicht nachzuhangen weder den Wahrsagern und dem Dämonen- dienst, noch den Beschwörern und Zeichendeutern. Denn diese, obschon sie Zukünftiges verkünden, entfernen doch, weil sie von einem unreinen Geiste kommen, den Menschen von seiner Voll- kommenheit, auch kann er unmöglich vermittelst derselben seine menschliche Würde erlangen, weil man durch sie nicht unter- scheiden kann, was Gott wohlgefällt, von dem, was Ihm nicht wohlgefällt. Darum heißt es: „Vollkommen sollst du seyn mit dem Ewigen, deinem Gotte" anzudeuten, daß die Heiden es nicht sind, du aber sollst es seyn in beiderlei Hinsichten, durch den Propheten, der vermittelst des heiligen Geistes und nach dem göttlichen Willen weissaget, weil du durch ihn erfährst, was Gott wohlgefällt. Wenn es nun hier heißt: „mit dem Ewigen, deinem Gotte" so soll dadurch angezeigt werden, daß den Pro- pheten einzig und allein deßhalb die Gabe der Prophezeiung zu Theil wird, damit sie aufmerksam machen auf die Beobachtung des Gesetzes, auf den Gottesdienst und auf die Uebung der Gott gefälligen Dinge, damit der Mensch ganz mit Gott sey; aber nicht, um Zukünftiges zu verkünden, wie im 12. Kap. dieses Absch. erörtert werden wird; es wurde diese Gabe den Propheten nebenbei zugetheilt, als ein Beleg für die Wahrheit ihrer Prophezeiung, damit ihre Worte um so eher Glauben fin- den. So wirst du auch bemerken, daß alle Propheten stets die Beobachtung des Gesetzes und die Ausübung der Gebote ein- schärfen, denn dieß war die eigentliche Absicht Gottes, wenn

Er Seinen Geist den Propheten zuströmen ließ, damit sie den Menschen zu seiner Vollkommenheit führen, indem er das Gottgefällige übt, aber nicht, um durch sie die Zukunft zu enthüllen, wie dies bei den Wahrsagern der Fall war. Diese enthüllen nehmlich die Zukunft auf natürlichem Wege durch Handlungen, die sie üben, um der Einbildungskraft ein Uebergewicht zu geben, aber nicht vermöge eines göttlichen Geistes, wie er in den Propheten waltet. Wir müßten denn annehmen, daß die Prophetie ebenfalls eine in der Einbildungskraft entspringende Vorstellung sey, was in der That auch von einigen unsrer Weisen, die zugleich Anhänger des Philosophen sind, behauptet wird, diese halten nehmlich die Prophetie für etwas Natürliches, wie die Träume, ja, sie erklären es sogar für ein Wunder, daß ein Mensch nicht prophezeiet, wenn er weise ist und Anlage dazu hat, d. h. wenn seine Einbildungskraft dazu disponirt ist. Dieser Behauptung jedoch wird sowohl von Seiten der Erfahrung, als auch von Seiten der Vernunft widersprochen. Von Seiten der Erfahrung, denn niemals nehmen wir bei irgend einem der Philosophen Prophetengabe wahr, obgleich sie in speculativen Wissenschaften weise waren, desto häufiger treffen wir sie bei der israelitischen Nation, ein Beweis, daß sie nichs Natürliches — mit der Speculation in Verbindung Stehendes ist. Denn wäre dem also, warum ward dieses Gut andern Nationen entzogen, so daß auf den Vollkommnen derselben der prophetische Geist nicht ruhte, wenn sie auch in den speculativen Wissenschaften erfahren waren, oder wenn ihre Einbildungskraft dazu disponirt war, da die Prophetie ja etwas Naturliches ist? Zweifelsohne ist die Prophetie demnach eine Gabe, welche vermöge des göttlichen Willens der vernünftigen Seele zuströmt, sey es nun durch Vermittlung der Einbildungskraft oder durch andre Mittel, wie später erörtert werden soll. Und von Seiten der Vernunft, denn die Wahrsager, Bilderdiener, Beschwörer und Zeichendeuter und die sonstige Handlungen üben, um die Einbildungskraft zu reizen, damit sie die Zukunft enthüllen, können das Gottgefällige nicht angeben, weil es ihnen an Mitteln zu dieser Erkenntniß fehlt, denn sie ist Etwas, was über die Natur, den unreinen Geist und über die Kräfte der Sphären, von denen alle ihre Handlungen ausgehen, hinausliegt; darum können auch ihre Prophezeiungen

nicht immer wahr seyn, und das aus zwei Gründen. Erstens: weil die Einbildungskraft nothwendig trügen muß, denn nicht jedes Geschöpf derselben ist möglich, wie dieses jedem bekannt ist, der mit der Natur dieser Kraft vertraut ist. Zweitens: weil Gott die Kraft der Sphärenordnung paralysiren und Anderes anordnen kann, als was diese erschließen läßt. Deßhalb müssen die Astrologen nothwendig trügen, wie es heißt: „sie mögen aufstehen und dir helfen die Astrologen, die nach den Sternen schauen, die nach Monaten kund thun von dem, was über dich kommen wird.“ (Jesaias 47, 13) Die Rabbinen bemerken hiezu: „von dem was, aber nicht Alles was“ d. h. sie können nicht jedes Verhängniß in Wahrheit verkünden, denn nothwendig müssen sie aus den beiden angegebenen Gründen trügen. Gegentheils kann der Prophet auf keine Weise täuschen, weil der ihm zuströmende Geist von Gott und nach Seinem Willen kömmt, aber nicht von den Kräften der Sphären, und weil er seiner vernünftigen Seele unmittelbar zuströmt. So gibt die heilige Schrift Samuel das Zeugniß: „und (Gott) ließ Nichts von allen seinen Worten zur Erde fallen, und es erkannte ganz Israel von Dan bis Beerseba, daß Samuel beglaubigt war als Prophet des Ewigen“ (1. Sam. 3. 19 u. 20. vergl. Abschn. I. C. 18). Daran nehmlich, daß Gott Keines seiner Worte zur Erde fallen (unerfüllt) ließ, wurde die Aechtheit seiner Prophetengabe erkannt. Bei den Wahrsagern aber und den Schlangenbeschwörern ist dieß nicht der Fall. So spricht auch Bileam zu Balak: „Denn Zauberkunst gibt's nicht in Jakob, Wahrsagen nicht in Israel, zu seiner Zeit wird Jakob verkündet und Israel was Gott thut“ (4. B. M. 23. 23). Du darfst nehmlich nicht glauben, daß das über Israel verhängte Gute auf irgend eine Weise aufgehoben werden kann, wie etwa Verhängnisse, die sich aus der Constellation der Gestirne erschließen lassen, denn das ist unmöglich, weil ihr Verhängniß ihnen nicht durch Wahrsagerei und Zauber kund wird, sondern durch die Prophetie wird ihnen bekannt gemacht, was Gott zu thun beschlossen; deßhalb kann es auch auf keine Weise aufgehoben werden, denn Gott hat die Macht die Ordnung der Gestirne, die Handlungen der Wahrsager und Zauberer und was durch ihre Weisheit bekannt wird zu paralysiren. „Der Allmächtige ist's, der aus Egypten sie geführt, die Kraft eines

Reém ist ihm" (ibid. v. 22). (Ihm (לו) bezieht sich auf die Egypter, obschon es sing. ist wie (2. B. M. 14. 25) ויאמר מצרים אנוסה und (Jesai. 19. 16) יהיה מצרים) d. h. obgleich die Egypter Kenntnisse in der Wahrsagerkunst und Zauberei haben und große Kraft wie ein Reém besitzen durch den Einfluß der Gestirne, so hat Er die Israeliten doch aus ihrer Mitte herausgeführt und an ihren Göttern Strafgerichte ausgeübt. Aus diesem Allen geht hervor, daß das Gottwohlgefällige — seinem ganzen Umfange nach — nicht anders als durch einen von Gott ausströmenden Geist, welcher zu diesem Zwecke allein von Ihm ausgeht, erkannt werden kann. Die Prophetie besteht demnach darin, daß ein göttlicher Geist der vernünftigen Seele des Menschen zuströmt, welcher Geist, sey es nun vermittelst der Einbildungskraft, oder durch einen Engel, oder durch andere Mittel, ihm Dinge kund thut, die er seiner Natur nach nicht von selbst erkennen kann, entweder um ihn selbst oder Andere zur Glückseligkeit zu leiten, damit die Menschen ihrem Endziele näher kommen.

Wir rechneten aber zur Definition der Prophetie, daß sie durch die Einbildungskraft und andere Mittel zu Theil werde, um alle Stufen der Prophetengabe zu umfassen. Denn manchen Propheten wird anfangs diese Gabe vermittelst der Imagination zu Theil, deßhalb sehen sie in ihren Visionen schreckliche Gestalten, im Verhältniß mit der niedrigen Stufe, die sie einnehmen. So sieht mancher Frauengestalten, wie Zacharias: „und siehe zwei Frauen gingen heraus, Wind in ihren Flügeln, sie hatten Flügel wie Storchesflügel" (Zachar. 5. 9). Mancher sieht Engel von großen und furchtbaren Körpern, wie Daniel: „sein Leib war wie ein Diamant, sein Antlitz sah wie ein Blitz, seine Augen wie feurige Fackeln rc." (Dan. 10. 6). So kommen bei den Propheten ähnliche Phantasiegebilde vor, wenn der göttliche Geist ihrer Seele durch die Einbildungskraft zuströmte.

Manche Propheten nun bleiben auf dieser Stufe stehen, manche aber erheben sich allmählig so weit, bis sie keiner Vermittlung mehr bedürfen. Auf dieser Stufe stand unser Lehrer Moses ununterbrochen, nachdem zuerst ein Engel des Ewigen in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche ihm erschien. Denn

sofort heißt es: „von Munde zu Munde rede Ich mit ihm“ (4. B. M. 12. 8) d. h. unmittelbar. Darum kommen auch in seinen Worten niemals Räthsel vor, sondern sie sind alle in ihrem natürlichen Sinne zu nehmen. Diese Stufe nahmen auch alle Israeliten während der Offenbarung ein, „von Angesicht zu Angesicht redete der Ewige mit euch auf dem Berge aus dem Feuer“ (5. B. M. 5. 4). Da nehmlich Gott durch Moses ein über jeden Zweifel erhabenes Gesetz offenbaren wollte, so stellte Er ihn auch so hoch, daß jede Vermittlung durch seine Einbildungskraft überflüssig war, damit kein Verdacht und keine Ungewißheit obwalte. Aus demselben Grunde standen auch die Israeliten, als die Empfänger des Gesetzes, damals auf einer so hohen Stufe.

Kap. IX.

Es dürfte hier wohl die Frage nicht überflüssig seyn, da die Prophetengabe von einem und demselben Subjecte ausgeht — von Gott, — und ihr Zweck ein und derselbe ist — die Menschen zur Glückseligkeit zu leiten — warum sind denn über einen und denselben Gegenstand die Ausdrücke der Propheten und ihre Visionen so verschieden, daß der eine Prophet die Gottheit unter dieser, der andere unter jener Gestalt schaut?

Wir behaupten nun, daß die Verschiedenheit der Visionen und der Ausdrücke bei den Propheten keineswegs zu dem Schlusse berechtigt, daß die Prophetengabe nicht von einem und demselben Subjecte ausgehe, oder daß überhaupt dadurch eine Aenderung im Subjecte oder im Zwecke bedingt werde, denn bekanntlich können von einem und demselben Subjecte verschiedene Wirkungen ausgehen, je nach der Empfänglichkeit der Objecte. So schmelzt das Feuer, welches an und für sich ein und dasselbe ist, das Wachs, verhärtet aber das Salz. Ebenso gehen von der Seele, obschon sie nach Uebereinstimmung aller Philosophen ein und dieselbe und unveränderlich ist, verschiedne Wirkungen im Körper hervor, je nach Veränderung der Orte, an welchen sie ihre Wirkung äußert. Anders wirkt sie nehmlich im Gehirne, anders in der Leber, anders im Herzen, Alles hat jedoch nur einen Zweck — die Erhaltung des Körpers. So äußert sie sich unter einer besondern Eigenschaft im Fleische — mit Empfin-

dung — unter einer andern im Knochen — ohne Empfindung — und so wechselt auch ihre Kraft in den übrigen Gliedern. Es beweist dieses aber, daß ein und dasselbe Subject seine Kraft auf verschiedne Weise, an verschiednen Orten äußern kann, und daß zu einem und demselben Zwecke verschiedne Wirkungen von ihm ausgehen können, entweder vermöge der Vermittlungen, durch welche, oder vermöge der Orte, an welchen es seine Kraft äußert. Auf dieselbe Weise sind auch die Visionen der Propheten verschieden, entweder durch die Vermittler, oder durch die Personen selbst, welche die Prophetie erhalten. Offenbar wird dieses durch den Zuruf Gottes an Aaron und Miriam, welche Propheten waren: „Wenn ein Prophet unter euch ist, dem Ich, der Herr Mich durch ein Gesicht zu erkennen gebe, so rede Ich im Traume mit ihm; nicht so Mein Diener Moses, in Meinem ganzen Hause ist er vertraut, von Munde zu Munde rede Ich mit ihm, in einem Gesichte, doch nicht in Räthseln rc." (4. B. M. 12. 6 ff.) Ausdrücklich wird hier gezeigt, daß Gott selbst es ist, welcher Sich durch ein Gesicht offenbart, welcher im Traume redet — worauf auch die Präformativa von אתודע und אדבר hinweisen — Er ist es auch, der in Räthseln und Gleichnissen spricht, Er, der von Munde zu Munde mit Moses redet, in klarer Erscheinung und nicht in Räthseln. Ein Beweis, daß die prophetische Begeisterung, auf welcher Stufe sie auch stehe, von Gott ausgeht, wie wir bereits in der Definition der Prophetie erwähnten, und dennoch verschieden ist nach der Empfänglichkeit der Objecte und der Vermittler. Wir dürfen uns demnach nicht wundern, wenn ein Prophet Gott auf hohem und erhabenem Throne sitzen (Jesaias. 6. 1), ein anderer Ihn wie einen Greis, dessen Gewand weiß wie Schnee, und dessen Haupthaar wie reine Wolle war (Daniel 7. 9), einer Ihn wie einen Kriegsmann (2. B. M. 15. 3), ein anderer (?) umhüllt wie einen Vorbeter der Gemeinde sah (vergl. Abschn. II. c. 22). Auch von den Vermittlern, den an die Propheten gesandten Engeln, sagt ein Prophet, er habe den Engel gesehen, „sein Leib wie ein Diamant, sein Antlitz sah wie der Blitz" (s. oben) ein anderer (?) sah ihn wie einen Mann in leinenem Gewande (Dan. 10. 5), und einer sah am Wagen rothe, scheckige und weiße Pferde (Zachar. 1. 8 mit 6. 2 u. 3). Alle diese Verschiedenheiten rühren von den beiden angegebenen Gesichtspunkten her,

entweder vom Objecte oder vom Vermittler. Schon die Rabbinen erörterten diesen Gegenstand in Bereschith Rabba (Abschn. 4), wo es heißt: „Ein Euthäer fragte den Rabbi Mëir, ist es möglich, daß der, von dem es heißt: „erfülle Ich nicht Himmel und Erde?“ (Jerem. 23. 24) mit Moses aus den beiden Stangen der Lade gesprochen haben soll? Darauf dieser, hole mir Vergrößerungs=Spiegel, und er holte sie ihm. Betrachte nun deine Gestalt darin; er betrachtete sie, und sah sie groß. Jetzt hole mir Verkleinerungs=Spiegel; er holte sie. Betrachte nun mehr deine Gestalt; er that es, und sah sie klein. Wenn nun du, sagte R. M., der du von Fleisch und Blut bist, zu jeder beliebigen Stunde eine andere Gestalt annehmen kannst, um wievielmehr derjenige, auf dessen Geheiß die Welt entstand.“ Dieser Euthäer scheint die Prophetengabe nicht als einen von Gott ausströmenden Geist anerkennen gewollt zu haben, er hielt sie vielmehr mit den Philosophen und ihren Anhängern für ein Produkt der Einbildungskraft, und zwar, entweder aus dem Grunde, weil er es nicht für möglich hielt, daß sie, obgleich ein und dieselbe, dennoch in vielen verschiedenen Gestalten sich äußern könne, denn dieses würde uns zu der Meinung Veranlassung geben, im Falle sie von Gott käme, daß dadurch eine Vielheit oder Veränderung in Ihm entstehe, oder, weil der abstracte Geist sich unmöglich einem materiellen Wesen offenbaren könne. Diese beyden Einwendungen suchte Rabbi Mëir durch das Gleichniß von den Spiegeln zu beseitigen. Was den ersten Einwand betrifft, so sehen wir ja, daß ein Gegenstand, nach Verschiedenheit der Spiegel, in welchen er betrachtet wird, bald groß, bald klein, bald gerade, bald schief, bald helle, bald trübe erscheinen kann, obgleich der Gegenstand an sich unverändert bleibt; eben so erscheint Gott den Propheten in vielen verschiednen Gestalten, nach der Lauterkeit und Ungetrübtheit der Vermittler, obgleich in Ihm Selbst keine Vielheit entsteht, und Er unveränderlich ist, denn Veränderung und Vielheit kommen, wie bei dem Gleichnisse von den Spiegeln, nur durch die Vermittler. Ferner kann ein Gegenstand auch verändert scheinen durch die Verschiedenheit der Beschauer, anders wird ihn im Spiegel sehen, wer ein scharfes Gesicht, anders, wer ein schwaches oder schlechtes hat, obgleich der Gegenstand und der Spiegel dieselben bleiben. — Was den zweiten Einwand betrifft, so ist es

klar, daß der Mensch oder der Gegenstand, welcher im Spiegel gesehen wird, verschieden ist von dem Bilde, welches derselbe reflectirt, dennoch schauen wir sein Bild darin, obgleich in der Wirklichkeit keines in demselben vorhanden ist, sondern es scheint unsern Augen nur so; ebenso erscheint Gott, obgleich Er abstract und unbegreiflich ist, dem Propheten in irgend einer Gestalt, dieser sieht sie, wie sie mit ihm spricht, obgleich sie in der Wirklichkeit nicht so vorhanden, sondern die Stimme allein, welche der Prophet vernimmt, die Absicht der Erscheinung ist, und Nichts weiter.

Wollte aber Jemand fragen, wie ist es möglich, das man Etwas sieht, was in der Wirklichkeit nicht so ist, und daß dennoch das dadurch Vernommene wahr seyn kann? so erwiedern wir ihm, auch beim wahren Traume, wo der Mensch Jemanden sieht, der mit ihm spricht, verhält sich die Sache nicht wirklich so, dennoch meint der Träumende, es sey so, er hört eine Stimme, die zu ihm redet, und es ist nicht so, nichts destoweniger trifft das, was dem Menschen durch diesen wahren Traum verkündigt wird, ein; auf dieselbe Weise merkt auch der Prophet, daß ihm eine Prophetie geworden. So wie nehmlich im Spiegel, in dem der Mensch sein Bild sieht, dieses nicht wirklich vorhanden ist, so weiß auch der Prophet, daß die ihm erschienene Gestalt nicht wirklich vorhanden, und daß sie weiter keine Absicht hatte, als eine Stimme oder eine Verkündigung an ihn gelangen zu lassen, die aber eine wahrhaftige ist, so wie auch der Gegenstand, den der Spiegel reflectirt, ein wahrer ist.

Vielleicht soll der Ausdruck מראה, der im 4. B. M. 12. 6 vorkömmt, auf die erwähnte Eigenschaft des Spiegels hinweisen.

In demselben Sinne muß es auch genommen werden, wenn es weiter daselbst heißt: „im Traume rede Ich mit ihm.“ Denn wenn auch zwischen einem Traume und einer Prophetie ein großer Unterschied Statt findet — denn es gibt keinen Traum ohne Absurditäten (Berachoth 55 a) die Prophetie aber ist ganz wahr und trifft völlig ein, — so ist es doch nicht möglich, daß man sich einbilden kann, eine Stimme reden zu hören, ohne körperliche Organe, als durch die Vorstellung der Aehnlichkeit mit dem Wesen eines Traumes; wie man nehmlich im Traume eine Stimme reden hört, und einen Menschen sprechen sieht, was wirklich nicht so ist, ebenso ist bei der Prophetie die Ver-

kündigung, die dem Propheten wird, wahr, und sie allein die einzige wahre Absicht Gottes, obgleich die Stimme, die durch körperliche Organe vernommen wird, keine wirkliche ist.

Darum sagen die Rabbinen: „der Traum ist der sechzigste Theil einer Prophetie" (Berach. 57 b). Aus dem Gleichnisse des Rabbi Mëir von den Spiegeln wird es nun klar, daß die Verschiedenheit der Gestalten, die den Propheten erscheinen, und ihre Mannigfaltigkeit keine Vielheit oder Veränderung in Gott bedingen, ebensowenig wie die vielen Spiegel, oder die vielen Beschauer und die durch sie entstehenden Veränderungen eine Vielheit oder Veränderung in dem Gegenstand hervorrufen, den man im Spiegel sieht. Ferner geht daraus hervor, daß die Abweichungen, die wir in den Ausdrücken der Propheten treffen, weder im Subjecte, noch im Zwecke eine Veränderung bewirken, denn, wenn auch die Ausdrücke von Seiten der Darsteller verschieden sind, so bleibt doch der Gegenstand nothwendig derselbe, weil er von einem Subjecte herrührt, ebenso kann auch nothwendig nur ein Ziel dadurch beabsichtigt werden. Das meinen auch die Rabbinen, wenn sie (Sanhedrin 89 a) sagen: „Viele Propheten haben wohl einerlei Vorstellung (Idee), aber nicht zwei Propheten prophezeien nach einerlei Darstellung (Ausdruck)."

Das ist's, was wir in diesem Cap. erörtern wollten.

Kap. X.

Nunmehr ist es unsere Aufgabe, das Daseyn der Prophetengabe und ihre verschiednen Stufen näher zu beleuchten, um die Verständniß derselben den Gläubigen zu erleichtern. Anfangs nach seiner Geburt finden wir den Menschen leer von allen Eindrücken; das Erste, was ihm ertheilt wird, sind die fünf Sinne, Gefühl, Geschmack, Geruch, Gehör und Gesicht. Aber selbst von diesen wird ihm der Gebrauch nicht mit einem Male zu Theil, sondern nach und nach; denn anfangs, wenn er auf die Welt kömmt, steht ihm nur der gröbste Sinn — das Gefühl — zu Gebote, mit diesem erfaßt er eine Klasse von Gegenständen, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockne, das Weiche und Harte, das Rauhe und Glatte und Aehnliches. Bald darauf erfaßt er eine feinere und höhere

Klasse von Gegenständen, das Gebiet der Geschmacksempfindungen, als das Süße, Bittere, Sauere, Faule, Scharfe und Aehnliches. Später erfaßt er wieder eine feinere Klasse von Gegenständen, als den Geruch des Angenehmen und Stinkenden und Aehnliches was zu diesem Gebiete gehört. Noch später umfaßt er vermittelst seines Gehörsinnes eine noch feinere Klasse, die auch dem Raume nach weiter entfernt seyn kann als beim Geruch, nehmlich: Laute, Töne, ihre Verschiedenheiten und Aehnliches. Zuletzt endlich nimmt er durch das Gesicht eine noch feinere Klasse von Gegenständen, die dem Raume nach entfernter als bei allen übrigen Sinnen seyn können, wahr, nehmlich, Farben, Gestalten, ihre Verschiedenheiten und Aehnliches. Keiner dieser fünf Sinne vermag Eindrücke aus dem Gebiete eines andern Sinnes zu erhalten. Denn Stimmen, Töne und Gerüche machen auf das Gesicht, sowie Farben und Laute auf den Geruchs- und Geschmackssinn keinen Eindruck. Wenn der Mensch älter wird, viele dergleichen Eindrücke erhalten, und daran gewöhnt ist, erhebt er sich zu einer höhern Stufe, zu sinnlichen Vorstellungen, er kann sich nehmlich das Wahrgenommene vorstellen, wenn auch der Gegenstand seinen Sinnen entzogen ist. Er erkennt einen Gegenstand, den er ein Mal wahrgenommen, wieder, wenn er ihn ein anderes Mal sieht, und ist er in seinem Gedächtnisse eingegraben, kann er sich dessen erinnern, auch wenn er ihm entzogen ist. Solche Vorstellungen erhält er vermittelst der frühern Wahrnehmungen. Wenn er darauf an Jahren zugenommen, erhebt er sich durch die frühern Wahrnehmungen und Vorstellungen zu einer höhern Stufe, es wird ihm eine andre Pforte eröffnet, und er erlangt Begriffe, die mehr geistiger Natur sind.

Er abstrahirt nehmlich von einer Wahrnehmung die einzelnen Merkmale, und nimmt sie in seinen Geist unter einer allgemeinen Form auf, so abstrahirt er vom Menschen Leben und Sprache, und urtheilt, daß sie der ganzen Gattung gemeinschaftlich zukommen, was bei andern Merkmalen, die bei verschiednen Individuen verschieden sind, nicht der Fall ist. Hat er nun abermals an Jahren und Belehrung zugenommen, wird ihm eine neue Pforte aufgethan, die er früher nie betreten, er lernt nehmlich unterscheiden zwischen Substanz und Accidenz, zwischen dem Nothwendigen, Möglichen und Unmöglichen, erhält Ideen,

die durch keine Wahrnehmung gegeben werden, verbindet sie auf mannigfaltige Weise, und erlangt dadurch alle Wissenschaften und Alles, was die frühern Wahrnehmungen nicht gewähren können. Dieses sind nun die vier Stadien, bei denen der menschliche Geist stehen bleibt, und die er (in der Regel) nicht überschreitet. Wohl aber kömmt Mancher nicht soweit, und bleibt schon beim zweiten oder dritten Stadium stehen. Diese Auffassungsweisen allein sind es, die der Gesammtmenschheit zugänglich sind. Jedoch ist es möglich, daß außer diesen dem Menschen eine neue Pforte eröffnet und eine höhere Stufe zugänglich werde, für die der gewöhnliche Mensch keinen Sinn hat. Denn, sowie wer niemals ein Licht erblickte, wenn man von Lichtern und Farben mit ihm spricht, sich keinen Begriff davon bilden kann, und den Unterschied der Farben nicht merkt, sowie der Castrat von dem Genusse des Beischlafes keine Vorstellung hat, so ist auch unsrem Geiste eine höhere Stufe denkbar, wenn sie auch dem Menschen nach dem gewöhnlichen Gang und Lauf der Natur nicht zu Theil wird. Wissen wir ja durch die Erfahrung, daß gewisse vorzügliche Menschen weit über die gedachten vier Stufen sich zu einer Höhe erhoben, der der Mensch seiner Natur nach unfähig ist, und daß sie in wissenschaftlichen Werken oder in Lobliedern und Gesängen von Gott in einer reinen und klaren Sprache redeten, in der sie sich gewöhnlich nicht ausdrückten, so daß Jeder, der es hört, sich über ihre Kenntnisse und Wohlredenheit wundert, ohne daß sie selbst wüßten, woher ihnen diese Kraft gekommen, sowie der Knabe sprechen lernt, ohne zu wissen, woher ihm diese Kraft kömmt. Nichts desto weniger sind solche Vorzüge allenthalben bekannt und anerkannt, und es wird diese Stufe der heilige Geist genannt. Sowie aber der menschliche Geist bei den oben erwähnten vier Stufen stehen bleibt, und sie (in der Regel) nicht überschreitet, so bleibt auch mancher bei der Stufe des heiligen Geistes stehen, und überschreitet sie nicht.

Nun gibt es Leute, deren Einbildungskraft entweder von Natur schon sehr lebhaft ist, oder die ihr durch gewisse Verrichtungen starken Schwung geben, wie die Wahrsager und Todtenbeschwörerinnen, und dadurch allerlei Phantasiegebilde in sich erregen; manche träumen wahrhafte Träume, wie Pharao, Nebuchadnezar, der Oberschenk und der Oberbäcker, und vermeinen deßhalb, Propheten zu seyn.

Diese sind es, welche der Prophet eigenmächtige Propheten nennt, (Jerem. 14, 14. Ezech. 13, 2 und 17) denn, wenn sie auch manche Wahrheit verkünden, so ist es doch nicht anders möglich, als daß sie bisweilen trügen. „Wehe den nichtswürdigen Propheten, die ihrem eignen Geist folgen ꝛc. Sie weissagen Falsches und prophezeien Trug, sagen, so spricht der Ewige, und der Ewige hat sie nicht gesandt, und warten ab, daß ihr Wort in Erfüllung gehe" (Ezech. 13, 2 ff.) d. h. das Unmögliche, denn wenn auch ihre Verkündigungen bisweilen zutreffen, so müssen sie doch häufig trügen, denn das liegt in der Natur dieser Kraft — des Dämons der Träume. — Die Rabbinen (Berachoth 55 a s. oben K. 9) behaupten: „So wenig es Getreide ohne Spreu gibt, ebenso gibt es keinen Traum ohne Absurditäten." Wenn jedoch die Vernunft die Einbildungskraft überwiegt, dann erscheinen die Träume wahrhaft, ohne alle Täuschung. „Raba (ibid 55 b) fragt: „Einmal heißt es: „die Träume verkünden Falsches" (Zachar. 10, 2) und einmal: „im Traume rede Ich mit ihm" (4. B. M. 12, 6) (Gott aber kann ja nichts Falsches verkünden) Antwort: Hier geschiehet die Verkündigung durch einen Engel, dort durch einen Dämon." D. h. entweder durch Vernunft oder durch die Einbildungskraft; wenn nehmlich die Vernunft überwiegend ist, dann hat man wahrhafte Träume, oder Erscheinungen, durch die man früher Unbekanntes erfaßt. Je nach Maaßgabe aber, wie die Vernunft die Einbildungskraft überwiegt, sind die Anlagen eines Menschen zur Prophetengabe bald schwächer, bald stärker. Es gibt Leute, bei denen zwar die Vernunft die Oberhand hat, aber dennoch nicht in einem hohen Grade, so daß der Einbildungskraft immer noch ein bedeutender Spielraum übrig bleibt; wenn daher auch ihre Vernunft fähig ist, prophetische Begeisterung zu empfangen, so wird ihnen diese doch, wegen der Macht der Einbildungskraft und ihres Widerstands gegen die Vernunft, nur mit Schrecken und Schmerz zu Theil, ihre Glieder zittern, ihre Sehnen drohen zu reißen, große Angst überfällt sie, bis ihnen fast der Odem ausgeht; erst nach solchem Schmerze kömmt die prophetische Begeisterung über ihre Vernunft, in einem Traume, in einer nächtlichen Offenbarung, sie haben prophetische Träume, durch die sie früher Unbekanntes erfassen, entweder Ideen von abstracten Dingen, oder einzelne Gegenstände,

oder allgemeine Begriffe und Aehnliches. — Dieß ist die erste Stufe der Prophetie.

Mancher bleibt bei dieser Stufe nicht stehen, sondern es wird ihm eine andere Pforte geöffnet, und er erreicht eine höhere Stufe — manchmal gelangt man gleich zu dieser, manchmal erst, nachdem man die erste durchgemacht. — Sind nehmlich jene beiden Kräfte bei ihm gleich mächtig, dann wird ihm die prophetische Begeisterung ohne Schrecken und Schmerz zu Theil, im Schlummer auf seiner Lagerstätte, oder in einem tiefen Schlafe, der bei Tag auf ihn fällt. Dieser Grad heißt, Erscheinung oder Vision, er sieht vermittelst der Einbildungskraft Gestalten, die an und für sich nicht wirklich da sind, wie Frauen und Rosse, die Zacharias, (5, 9) und den Korb mit Sommerfrüchten, den Amos gesehen, (Amos 8, 1) und dergleichen, was an und für sich nicht wirklich da war; weil jedoch die Vernunft über die Einbildungskraft die Oberhand hat, darum sind die Gegenstände, auf die die Gestalten hinweisen, an sich selbst wahr, obgleich die Gestalten selbst nicht wirklich da sind. — Dieß ist die zweite Stufe der Prophetie.

Mancher bleibt auch hiebei nicht stehen, sondern es wird ihm eine andre Pforte geöffnet, und er erreicht eine höhere Stufe, wenn nehmlich die Vernunft über die Einbildungskraft so sehr überwiegend ist, daß sie ihr die Zügel hält, und sich keine Gestalten vorstellen läßt, die nicht wirklich da sind, was sich nun ein Solcher einbildet, oder in einer prophetischen Erscheinung sieht, sind Wahrheiten, wie die Erscheinungen des Ezechiel, die lauter Wahrheiten aus den Mysterien der Natur oder Gegenstände aus den Mysterien der Metaphysik enthielten; er sieht oder hört einen Engel, der mit ihm redet, und ihm entweder etwas Specielles zu seinem eignen, oder zum Gebrauche Anderer, oder etwas Allgemeines mittheilt, und der ihm kund thut, was in den menschlichen Angelegenheiten künftig eintreten wird, mögen diese nun auf ein Individuum, oder auf ein Volk, oder auf mehre Völker, oder auf die gesammte Menschheit Bezug haben. — Dieß ist die dritte Stufe der Prophetie. — Manchmal gelangt man zu ihr, erst nachdem man die frühern durchgemacht, manchmal gleich, je nach der Empfänglichkeit des Individuums. — So hörte Samuel gleich beim Beginn seiner prophetischen Laufbahn eine Simme, die mit ihm redete, ohne

Schrecken und Zittern, und ohne daß er eine Gestalt vor seinen Augen sah; aber dennoch nicht, als er in einem völlig wachen Zustande war, sondern als er eben erwachte, in einer Erscheinung oder Vision, denn jede Erscheinung oder Vision kömmt zur Zeit des Erwachens, indem die Hand des Ewigen auf Jemanden fällt, wie Maimonides im 41. Kap. des zweiten Theils seines Moreh bemerkt; so heißt es auch: „die Lampe Gottes war noch nicht erloschen, — und Samuel schlief — im Tempel des Ewigen, wo die Lade Gottes war.“ (1. B. Sam. 3, 3.) Der Sinn des Verses ist nehmlich dieser, die Lampe Gottes war noch nicht erloschen im Tempel des Ewigen, und Samuel schlief — in seiner Kammer im Vorhofe — da rief der Ewige Samuel — in einer Erscheinung. —

Dieses wären nun die Stufen sämmtlicher Propheten, es wird aber einem Jeden, selbst wenn er dazu befähigt ist, die prophetische Begeisterung nur nach dem göttlichen Willen zu Theil, so daß bisweilen einem Propheten, nachdem er schon prophezeit, diese Gabe eine Zeitlang versagt wird, bisweilen muß er irgend eine physische Vorbereitung treffen, um begeistert zu werden, wie Elischa, der da sprach: „und nun holet mir einen Spielmann, als nun der Spielmann spielte, da kam die Hand Gottes auf ihn.“ (2. B. Kön. 3, 15).

Mancher bleibt auch bei diesen Stufen nicht stehen, sondern erhebt sich zu einer höhern, wo die Einbildungskraft gar keinen Spielraum hat, er sieht alsdann durchaus keine Gestalt, und bildet sich auch keine ein; ohne einen Engel zu sehen, oder ein Bild vor Augen zu haben, hört er eine Stimme, die mit ihm redet, und ihm allgemeine Angelegenheiten eines oder mehrer Völker, eine oder mehre Verhaltungsregeln, durch die die menschliche Vollkommenheit gefördert wird, für das gesammte Menschengeschlecht, oder für einen Theil desselben mittheilt. Und alles dieses sonder Erscheinung oder Vision, im wachen Zustand, am Tage, und so zu jeder Zeit, wenn er seine Gedanken zusammennimmt, und eine Frage stellt, wird ihm gleich die Antwort, aber nicht nach langen Zwischenräumen, sondern wann er nur will. Erhebt sich ein Mensch bis zu solcher Stufe, dann sollte er nicht mehr Mensch, sondern Engel heißen. Von uns (Erdensöhnen) hat sich Niemand so weit emporgeschwungen außer unserem Lehrer Moses, dessen Prophetengabe

sich von der aller übrigen Propheten durch vier Eigenthümlichkeiten auszeichnete, die Maimonides in seinem Commentar zum Abschnitt Chelek (Artic. 7) aufgezählt. Dieses sind die vier Stufen der Prophetie. Sie sind angedeutet in dem Verse: „Und der Ewige redete mit Moses von Angesicht zu Angesicht, wie Jemand mit seinem Nächsten redet" (2. B. M. 33, 11). Von Angesicht zu Angesicht, d. h. nicht durch einen Engel, noch durch sonst einen Vermittler, wie bei der dritten Stufe. Wie Jemand redet, d. h. nicht in einer nächtlichen Erscheinung oder in einem tiefen Schlafe, der auf ihn fiel, wie bei der zweiten Stufe, sondern Moses stand wachend da, und hörte die Stimme mit ihm reden. Es überfiel ihn kein Schrecken und Schmerz wie bei der ersten Stufe, sondern wie Jemand mit seinem Nächsten redet. Und so oft er in's Stiftszelt trat, daß mit ihm geredet würde, hörte er die Stimme mit ihm reden: „Wenn Moses in's Stiftszelt kam, hörte er die Stimme mit ihm reden vom Deckel herab zwischen den beiden Cherubim hervor" (4. B. M. 7, 89) Ebenso bezeugt die heilige Schrift, daß, als Moses sprach: „Wartet, ich will hören, was der Herr gebietet euretwegen" (ibid 9, 8) ihm sogleich die Antwort darauf wurde: „Jemand, der unrein seyn wird wegen eines Leichnams ɩc" (ibid V. 10). Ebenso bei den Töchtern des Zelaphehad: „Da brachte Moses ihre Rechtssache vor den Ewigen" (4. B. M. 27, 5 ff.)und erhielt zur Antwort: „Die Töchter des Zelaphehad haben recht gesprochen."

Es kann aber Niemand zu irgend einer Stufe der Prophetie gelangen, wenn er nicht die vier ersten, natürlichen Stufen, die wir im Anfange dieses Kap. aufgezählt, durchgemacht hat, wie die Rabbinen bemerken: „die Prophetengabe ruht nur auf einem Weisen, Starken, Reichen und Hochgewachsenen." (Schab. 92 a Nedarim 38 a). Denn wenn er nicht Weisheit und die übrigen natürlichen Vorzüge besitzt, ist er gar keiner Prophezeiung fähig. Wenn sie daher beim Traume Jakobs fragen: „Wie viel Sprossen hatte die Leiter? Antwort: vier" so soll dadurch angedeutet werden, daß nicht der heilige Geist, der bisweilen der Prophetengabe vorausgeht, sondern daß die Weisheit vorbereitend auf ihn einwirkte, denn er war im Hause Eber's 14 Jahre verborgen, außerdem aber wäre keine prophe-

tische Begeisterung über ihn gekommen, selbst im Traume nicht, der die erste Stufe der Prophetie einnimmt.

Merke wohl, die Propheten, Tugendhaften und Frommen sind in Bezug auf ihre Verbindung mit Gott unter sich verschieden. Bei Manchem ist die Seele mit den höhern Wesen so enge verknüpft, daß ihr sogar die höhern Kräfte gehorchen, in die Hyle nach Wohlgefallen einzuwirken, entweder um ihn selbst oder Andre zu retten: er kann durch sein Gebet Regen herabströmen lassen, Kranke heilen, Unfruchtbare gebären machen, Feuer herabkommen lassen und die Todten beleben, wie Elias und Elischa. Wie wir nehmlich bei physischen Dingen wahrnehmen, daß, wenn Jemand nach etwas sehr Wohlschmekkendem lüstern ist, oder, wenn Einer einen Andern Heerlinge essen sieht, die Kraft, die den Speichel hervorbringt, von selbst rege wird, und ihm die Zähne wässern, oder, wenn einer wollüstigen Gedanken nachhängt, daß die Samengefäßchen sich von selbst entleeren, so gehorchen auch die Naturkräfte jener so lautern Seele, und er kann nach Wohlgefallen Thau, Regen oder Stürme hervorbringen. Denn sowie die Körperkräfte geschaffen sind, den Seelenkräften unterthan zu seyn, und sobald diese Etwas beschlossen, jene sogleich rege werden, es in der Wirklichkeit zu vollführen, ebenso dienen die Naturkräfte in der Welt den lautern Seelen, denn die ganze Schöpfung ist wie ein Individuum zu betrachten, darum müssen sie ihnen gehorchen, so daß, wenn eine lautere Seele im Sinne hat, Thau, Regen, einen großen und heftigen Wind, einen Sturm, ein Erdbeben und dergl. hervorzubringen; sogleich die Kraft, welche die Welt des Entstehens und Vergehens leitet, rege wird, es zu vollbringen. Es kann sich auch ein Prophet und ein Frommer noch weiter erheben, daß ihm sogar die höhern Kräfte gehorchen, seinen Willen zu thun, Feuer herabzubringen, die Todten zu beleben, und Anderes, indem Alles ihm untherthan und ergeben ist, möge er nun ein Prophet seyn, oder nicht. Die Tugendhaften, Frommen und Propheten stehen hierin auf verschiednen Stufen, je nach dem Grade ihrer Verbindung mit Gott. Auf diese Weise herrscht der Prophet oder der Fromme über die Natur, und bringt Zeichen und Wunder in der Welt hervor, je nach dem Grade seiner Verbindung mit Gott. Hierin sind die Frommen unter sich

verschieden, manche kommen zu einer solchen Stufe, daß sie Zeichen und Wunder in der Welt verrichten können, wie: Choni Hamaagal, R. Pinehas ben Jair, R. Chanina ben Dosa (s. Abschn. I. c. 18), und Andere, obschon sie niemals prophetische Begeisterung hatten. Manche Propheten verrichteten ihr Lebenlang gar kein Zeichen und Wunder, wie: Jeremias, Chagai, Zacharias und Maleachi. Mancher verübte ein Zeichen, wie Samuel, der durch sein Gebet zur Aerndtezeit Regen herabkommen ließ (1 Sam. 12. 17). Mancher zwei oder drei, wie Jesaias, den Sturz Sanheribs, die Genesung Hiskiah's und das Zurückgehen des Schattens an den Stufen (Jes. 37. u. 38); Mancher verrichtete noch mehr, wie Elias und Elischa. Sämmtliche Wunder nun, welche alle Propheten verrichteten, haben das gemeinsam, daß sie nicht lange Zeit dauerten, und nicht allgemein, oder unter einem großen Volke bekannt wurden; alle Zeichen und Wunder aber, die Moses verrichtete, oder die durch ihn veranlaßt wurden, waren nicht allein allen, die von allen Propheten herkamen, an Zahl überlegen, sondern übertrafen sie auch an Publicität und Dauer. So dauerte das Manna vierzig Jahre, ebenso die Wolkensäule des Tages, die Feuersäule des Nachts.

Aus diesem Grunde werden obige Unterschiede zwischen Mosis Wundern und denen Anderer zu Ende des Pentateuchs ausgesprochen. Nachdem nehmlich auf den Unterschied zwischen Mosis und Anderer Prophetie, wie wir denselben schon dargethan haben, angedeutet worden, durch die Worte: „Es stand aber kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses, welchen der Ewige erkannte von Angesicht zu Angesicht" (5. B. M. 34. 10) wird auch der Unterschied zwischen seinen Wundern und denen Anderer angeführt, in den Worten: „in allen Zeichen und Wundern, welche der Ewige ihn gesandt, zu thun" (ibid. v. 11), ihre Menge anzuzeigen, „zu thun im Lande Egypten an Pharao und an allen seinen Knechten und an seinem ganzen Lande" heißt es daselbst, um deren Oeffentlichkeit vor den Augen seiner Widersacher anzudeuten, und um ihre Dauer auszudrücken heißt es weiter: „und in all den großen, furchtbaren Thaten, die Moses gethan vor den Augen von ganz Israel" (ibid. v. 12). Dieses bezieht sich, wie gesagt, auf das vierzigjährige Anhalten der Wolkensäule des Tags und der Feuer-

säule des Nachts in der Wüste, wie es heißt: „Denn die Wolke des Ewigen war auf der Wohnung bei Tag, und Feuer war Nachts darin vor den Augen des ganzen Hauses Israels; auf allen ihren Zügen“ (2. B. M. 40. 38).

Auf diese Art mußt du dir die Prophetie überhaupt und den Unterschied ihrer Grade deutlich machen; so den Abstand und Unterschied zwischen Mosis Prophetie und Wundern und denen anderer Propheten. — Dies ist was wir erörtern wollten.

Kap. XI.

Die Prophetie hält in ihrer Aeußerung nur dann den oben (Kap. 10) besagten Stufengang ein, wann es keinen Propheten giebt, der das Organ ist, wodurch die Prophetie auch dem Ungeweihten zu Theil werden kann; andern Falls kann die Prophetengabe selbst den nicht Vorbereiteten, ohne Stufenfolge treffen. Dieses ist durch die Offenbarung bewiesen, bei welcher ganz Israel, die Thoren mit den Weisen die Höhe der Prophetengabe erreichten: „Diese Worte redete der Ewige zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge, mitten aus dem Feuer“ (5. B. M. 5, 19). Ja, sie gelangten nicht allein zur Höhe der Prophetie überhaupt, sondern sogar zum höchsten Grade derselben, von dem es heißt: „von Angesicht zu Angesicht“ und den man nur durch göttliche Gnade erreichen kann. Denn, wenn es von Moses, der diese Stufe erklommen hatte, heißt: „Und es redete der Ewige mit Moses, Angesicht zu Angesicht“ (2. B. M. 33, 11), so heißt es nicht weniger von ganz Israel bei der Offenbarung: „Angesicht gen Angesicht redete der Ewige mit euch auf dem Berge, mitten aus dem Feuer“ (5. B. M. 5, 4) obschon es einleuchtend ist, daß die 600,000 Fußgänger die aus Egypten zogen, an harte Arbeit in Lehm und Ziegeln gewöhnt, keineswegs einer solchen Stufe würdig waren. Nur durch Mosis Vermittlung konnten sie dazu gelangen; die Gottheit sprach: „Siehe! Ich komme zu dir in der Dicke der Wolke, damit das Volk zuhöre, wann Ich mit dir rede“ (2. B. M. 19, 9). D. h. Ich will zu dir kommen und Mich dir in der höchsten Stufe, von Angesicht zu Angesicht, offenbaren, obgleich du mit der Dicke und der Trübe der Materie — was unter der Dicke der Wolke zu verstehen ist — umhüllt und deßhalb nicht dazu qua-

lificirt bist; dieß Alles will Ich aber thun, „damit das Volk zuhöre, wann Ich mit dir rede," welches der allerhöchste Grad der Prophetie ist, daß nehmlich der Mensch im wachen Zustand eine Stimme zu ihm reden höre ohne eine Gestalt wahrzunehmen, denn so heißt es: „die Stimme der Worte hörtet ihr, aber eine Gestalt sahet ihr nicht außer der Stimme." (5. B. M. 4, 12). Die göttliche Gnade jedoch und Mosis Vermittelung machten ihnen diesen Grad zugänglich, damit ihnen der Zweifel benommen würde, den sie an der Möglichkeit hegten, daß ein Mensch der Propherengabe theilhaftig werden könnte. Denn daß die Israeliten bis dahin an dieser Möglichkeit gezweifelt hatten, beweist ihre nach der Offenbarung darüber ausgedrückte Verwunderung: „Denn wer von allem Fleische, der gehört hätte die Stimme des lebendigen Gottes, redend mitten aus dem Feuer, wie wir, wäre leben geblieben?" (ibid 5, 23) (Moses jedoch erstaunte nicht darüber, daß ein Mensch der Prophetengabe theilhaftig werde, sondern daß ein sämmtliches Volk sich ihrer zu erfreuen hatte, deßhalb sagte er: „Ob je ein Volk gehört hat die Stimme Gottes ꝛc." (ibid 4, 33). Nach dieser Manifestation hingegen gestanden sie jene Möglichkeit zu: „an diesem Tage haben wir gesehen, daß Gott redet mit dem Menschen, und er leben bleibt" (ibid 5, 21), und sonach ward durch die Offenbarung ihr Zweifel an der Möglichkeit der Prophetie überhaupt gehoben.

Ebenso ging die Prophetengabe von Elias auf Elischa über ohne jenen Stufengang. Denn unter allen Propheten-Jüngern gab es nicht einen, der Elias nicht früher bedient und von ihm gelernt hätte, als Elischa; denn erst als Gott Elias hinwegnehmen wollte, wurde ihm zu Horeb aufgetragen: „und Elischa, den Sohn Schafat's, aus Abel Mehola, sollst du salben zum Propheten anstatt deiner" (1 Könige 19. 16); durch Elias Vermittlung aber übertraf er sie dennoch alle.

Auch Josua gelangte zu seinem Grade nur durch die Vermittlung Mosis, so daß die Rabbinen zur Erläuterung dieses Punktes (Baba Bathra 75 a. vergl. S. 201) sagten: „Das Angesicht Mosis (leuchtete) wie das der Sonne, das Angesicht Josua's wie das des Monds; die Aeltesten jener Generation sagten: Wehe über diese Schande! Wehe über diese Schmach!" Josua nehmlich, an sich selbst untauglich zu dem Grade, den er

erreichte, erwarb sich denselben nur durch Mosis Vermittlung; demgemäß verhielten sie sich zu einander, wie die Sonne, die dem Mond sein Licht giebt, zum Monde, der es von ihr empfängt ohne ein eignes zu haben; wegen dieser eigenen Untüchtigkeit Josua's nun, riefen sie Wehe über die Schande und Schmach! Gleichermaßen wurden auch die 70 Aeltesten, wiewohl selbst dazu ungeeignet, der Prophetie theilhaftig: „und Ich will herabkommen und mit dir reden daselbst; Ich will mittheilen von dem Geiste, welcher auf dir ist, und auf sie legen" (4. B. M. 11. 17), obgleich sie nehmlich selbst nicht dazu qualificirt sind. Deßhalb findest du, da Josua dem Moses berichtete: „Eldad und Medad weissagen im Lager" (ibid. v. 27) daß Moses antwortete: „Bist du ein Eiferer für mich" d. h. du sollst deßhalb gar nicht für mich eifern, weil diese ganze Prophetie nur durch meinen Geist und meine Vermittlung ihnen wird. „O möchte doch das ganze Volk des Ewigen lauter Propheten seyn" von Seiten ihrer selbst, und ohne mich der Prophetie würdig, „daß nehmlich der Ewige Seinen Geist auf sie legte," damit sie keiner Vermittlung mehr bedürften.

Die Art und Weise der besagten Vermittlung an sich läßt sich folgendermaßen veranschaulichen: Wenn der Sonnenstrahl auf einen glatten, hellen Körper, z. B. einen geschliffenen Spiegel fällt, so wird er nach einem noch dunkeln Orte zurückgeworfen, und erhellt denselben durch diesen Reflex, was er ohne diese Rückstrahlung nicht hätte thun können. Ebenso, wenn die göttliche Emanation auf einen vollkommnen Propheten herabkömmt, wird sie von demselben auf einen Unqualificirten zurückgeworfen, und durch diese Veranstaltung kann der prophetische Geist auf einen Unvollkommnen oder Unvorbereiteten kommen, daß derselbe prophezeie. Natürlich wird auch bei solcher Rückstrahlung der Geist nach dem Grade der etwaigen Vorbereitung sich stärker oder schwächer manifestiren.

Durch diese Veranschaulichung läßt sich, meiner Ansicht nach, erklären, warum die Prophetie bei dem israelitischen Volke und in dem Lande Israels vorzugsweise vor allen übrigen Nationen und Ländern gefunden wird. Durch die Bundeslade und die steinernen Tafeln nehmlich, auf denen die Schechinah ruhte, wurde der göttliche Geist, ähnlich dem reflectirten Sonnenstrahl, zurückgestrahlt, und der prophetische Geist ließ sich so auf das

Individuum herab, das eine Ausbildung hatte, die dem, was sich in der Lade befand, möglichst entsprach, ein Individuum nehmlich, das sich die Aussprüche der Lehre, wie sie auf die Tafeln geschrieben sind, wahrhaft angeeignet hat. Dies war mit Samuels Prophetie der Fall. Er lag in seiner Kammer, da kam die prophetische Stimme zu ihm von dem Deckel über der Lade herab, die damals daselbst in Schiloh stand; er selbst wußte nicht, wer ihm riefe, denn er hatte sich nicht selbst der Prophetengabe würdig geschätzt, daß er im Augenblicke des Erwachens in einer prophetischen Erscheinung eine Stimme vernehmen sollte. Deßhalb stand er von seinem Bette auf zu Eli zu gehen, bis endlich Eli dies von selbst merkte, wie es heißt: „da merkte Eli, daß der Ewige dem Knaben rief" (1. B. S. 3. 8). Eine Begeisterung aber, die auf diese Weise, ohne Vermittlung eines Propheten kömmt, setzt eine gewisse Empfänglichkeit bei der Person voraus, denn diese göttliche Begeisterung wird nur zu Theil, wann die Person eine gewisse Stufe schon erreicht hat, und von dem Maaße ihrer Empfänglichkeit hangt auch der Grad der Begeisterung ab. Dagegen eine Prophetie, die vermittelst eines Propheten zu Theil wird, kömmt auch auf einen, der sonst unwürdig dazu ist, wie auf die Israeliten bei der Offenbarung, oder auf einen Unbefähigten, wie auf Aaron und Mirjam vermittelst Mosis, obschon sie in jenem Momente nicht dazu fähig waren. Darum rief Gott Moses mit Aaron und Mirjam (4. B. M. 12. 4), damit vermittelst Mosis der prophetische Geist über sie komme, denn, obgleich sie der Prophetie würdig waren, waren sie doch in jenem Momente nicht dazu fähig. Merke das wohl, denn es ist ein Punkt, über den viele Gelehrte in Verwirrung waren, warum nehmlich Gott Moses mit Aaron und Mirjam gerufen.

Wisse auch, daß die Prophetie nur dann vermittelst eines Propheten auf einen Unwürdigen und Unvorbereiteten kommen kann, wann die Lade und die Tafeln bei der Nation vorhanden sind. Wirklich, sobald die Lade vermißt wurde, war es nicht mehr möglich, daß ein Unbefähigter selbst durch einen Propheten der Prophetie theilhaftig wurde. Darum kam auch die Prophetie nicht auf Baruch, Sohn Neriah's, vermittelst Jeremias, weil derselbe nicht dazu fähig, und die Lade schon verborgen war; sie kam aber auf Chagai, Zacharias und Maleachi, weil sie Zeit-

genossen Jeremias und Ezechiels, und fähiger als Baruch waren; von ihnen jedoch kam sie auf keinen Andern, weil die Lade nicht mehr vorhanden war, und ihre Begeisterung nicht hinreichte, von ihnen auf Andere überzugehen. Zum Beweise gab es während des zweiten Tempels fromme und wohlverdiente Männer, die der Prophetie würdiger waren als die Männer des ersten Tempels, dennoch wurde ihnen keine Prophetengabe zu Theil, weil die Lade nicht mehr vorhanden war. — Wenn aber dem Ezechiel auch im Auslande Prophetie zu Theil ward, so geschah dies deßhalb, weil er sie schon in Palästina besaß. Die Rabbinen bemerken (Moed Katon 25 a): „es war gewesen (היה היה) (Ezechiel 1. 3) das Wort des Ewigen dem Ezechiel, dem Sohne Busi, des Priesters, im Lande der Chaldäer, am Strome Chebar" es war, weil es ihm schon längst geworden.

Kap. XII.

Die Prophetengabe existirt eigentlich nicht deßhalb beim Menschengeschlechte, um Zukünftiges zu verkünden, und individuelle Angelegenheiten zu ordnen — denn dieses könnte auch durch Zauberer und Astrologen erreicht werden — sondern um die Nation im Allgemeinen oder das ganze Geschlecht zur menschlichen Vollkommenheit zu bringen. Dieser Ansicht sind auch die Rabbinen (Berachoth 32 a): „und der Ewige sprach zu Moses: Gehe, steig hinab, denn dein Volk ist verderbt" (2. B. M. 32. 7) steig hinab von deiner Größe, Ich verlieh dir sie nur wegen Israels, nunmehr, da Israel gesündigt, was sollst du Mir?" Sie bemerken also ausdrücklich, daß Moses zu dieser Stufe nur wegen der Israeliten gelangte, damit sie das Gesetz empfangen und beobachten. So commentiren sie auch im Thorath Cohanim (s. auch Jalkut Schimoni 3. B. M. zum Schluß) zur Stelle: „Dieses sind die Gebote, die der Ewige Moses an die Israeliten geboten" (3. B. M. 27. 34) den Israeliten zu Liebe wurden sie ihm ertheilt." Darum sind auch einige Gelehrte der Meinung, die Prophetie sey dem Moses nicht erst dann zugekommen, nachdem er jene Stufen durchgemacht, die wir im 10. Cap. dieses Abschn. auseinandergesetzt, sondern sie sey ihm durch ein Wunder plötzlich nach dem Willen Gottes zu Theil geworden, obgleich er nicht dazu fähig und dieser hohen Stufe nicht wür-

dig war, um das ganze Geschlecht oder die Nation im Allgemeinen zur menschlichen Vollkommenheit zu bringen. Deßhalb habe auch Gott zu ihm gesagt, nunmehr da die Israeliten gesündigt, was sollst du Mir? d. h. wenn der Zweck nicht erreicht wird, ist die Prophetengabe unnöthig. So wirst du auch bemerken, wenn die Rabbinen (Nedarim 38 a Schabb. 92 a) sagen: „Die Prophetengabe kömmt nur auf einen Mann, der weise, tapfer, reich und von hoher Statur ist,“ daß sie das durch Moses beweisen; denn da die Prophetie nur zu Theil wird, um die Nation zu vervollkommnen, so müssen auch dem Propheten die Eigenschaften zukommen, die Moses hatte, dessen Prophetie ebenfalls diesen Zweck hatte. Darum ist auch eine darunter: von hoher Statur, damit er in den Augen der Nation geachtet und geehrt werde, hat aber der Prophet diese Eigenschaften, die zum Nutzen der Nation gereichen, nicht, so wäre auch seine Prophetie unnütz.

Nunmehr wird dir auch klar seyn, warum wir Offenbarung als Grundsatz und Prophetengabe als Folgesatz aufzählten, eigentlich sollte man ja das Gegentheil erwarten, daß die Prophetengabe Grundsatz und Offenbarung Folgesatz wäre. Freilich wenn die Prophetie in der Absicht dem Menschengeschlechte zu Theil geworden wäre, damit die einzelnen Verhältnisse, die später in der Welt entstehen, erkannt werden, oder um bei speciellen Veranlassungen Zeichen und Wunder zu verrichten, wie man das bei einer oberflächlichen Betrachtung wohl meinen kann, dann wäre jene Erwartung gerechtfertigt; nachdem wir aber dargethan, daß die Prophetie nur deßhalb vorhanden, um die Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen, damit durch sie das Gott Wohlgefällige von dem Ihm Mißfälligen unterschieden werde und der Mensch durch Ausübung jener Handlungen seine Vollkommenheit erreiche, mußte nothwendig Offenbarung als Grundsatz angenommen werden, weil sie die Prophetengabe bedingt, deßhalb konnte auch diese nur als Folgesatz aufgenommen werden.

Aus eben diesem Grunde zählten wir Vorsehung als Folgesatz von Belohnung und Bestrafung auf, obgleich dem Anscheine nach das Gegentheil hätte geschehen sollen, da die Vorsehung der Belohnung und Bestrafung vorausgehen muß. Es durfte aber Belohnung und Bestrafung nur dann als Folgesatz

aufgenommen werden, wenn die Vorsehung bei den einzelnen Menschen, wie bei den übrigen Thieren waltete, bloß um die Gattung zu erhalten; da sie aber auch Jedem nach seinem Wandel und seinen einzelnen Handlungen auf dieser und jener Welt zu vergelten beabsichtigt, wie es die höchste Weisheit beschlossen, so mußte Belohnung und Bestrafung als Grundsatz und Vorsehung als Folgesatz angenommen werden, weil eine Vorsehung, die Belohnung und Bestrafung beabsichtigt, nicht einer solchen gleich zu achten ist, die bloß auf Erhaltung der Gattung gerichtet ist.

Auf diese Weise wirst du nun bei allen Folgesätzen begreifen, warum wir sie als solche aufgezählt, obgleich sie den Grundsätzen vorausgehen, wie die Prophetengabe, die ihrer Natur nach der Offenbarung vorausgeht, und ebenso der Zeit nach — denn die Prophetieen der Patriarchen waren schon vor der Offenbarung durch Moses; dennoch nahmen wir sie als Folgesatz zur Offenbarung an, weil alle Prophetieen, die der Offenbarung vorangingen, auf diese nur vorbereiteten, ebenso bezweckten alle Prophetieen nach der Offenbarung nur die Erhaltung der Lehre. Insofern nun bei einem mit Vernunft wirkenden Geiste der Zweck allen andern Umständen nothwendig vorausgeht, behaupten die Rabbinen, (Beresch. Rab. parasch 1) daß die Lehre zwei tausend Jahre vor der Welt schon da war, weil sie der Zweck ist, wegen dessen das Menschengeschlecht erschaffen worden, dieses aber ist das edelste unter den Geschöpfen in der sublunarischen Welt, alle sind nur um seinetwillen vorhanden, es selbst jedoch, um das Gesetz zu beobachten. — Hievon kannst du nun auf die übrigen Folgesätze schließen, die wir, als von den Grundsätzen herzuleitend, anführten.

Kap. XIII.

In diesem Kap. haben wir uns die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob ein und dasselbe göttliche Gesetz für eine und dieselbe Nation im Verlaufe der Zeiten veränderlich seyn kann, oder unveränderlich und ewig ist. Dem Anscheine nach sollte man glauben, ein göttliches Gesetz müßte unveränderlich seyn, und zwar, sowohl von Seiten des Gebers, als auch von Seiten des Empfängers und von Seiten des Gesetzes selbst.

Von Seiten des Gebers — weil dieser, nehmlich Gott, unmöglich ein Mal an gewissen Dingen Wohlgefallen finden kann, und ein ander Mal am Gegentheile, denn es ist nicht denkbar, daß Ihm ein Mal das Recht gefiele, und ein ander Mal das Unrecht, warum sollte Er also das göttliche Gesetz mit einem andern vertauschen?

Von Seiten des Empfängers — da die Nation dieselbe bleibt, warum sollte es sich mit der Zeit verändern? denn man kann doch wohl nicht annehmen, daß so wie die Diätsvorschriften für einen Knaben verschieden sind von denen eines Jünglings, und diese von denen eines Greises, nach den Perioden des Knaben-, Jünglings- und Greisenalters, so müßte auch auf das religiöse Verhalten die Verschiedenheit der Zeit einwirken; denn mag dieses auch allerdings von einem Individuum gelten, daß sein Verhalten nach seinen verschiedenen Perioden nothwendig sich modificiren muß, so ist doch eine solche Modification bei einem Staate nicht denkbar, daß er vom Knabenalter zum Jünglings- und Greisenalter übergehe, weil die Legislatur für alle Epochen gleich bleiben muß, und es ist demnach in diesem Betrachte wenigstens auch von Seiten des Empfängers für das Gesetz keine Veränderung denkbar.

Und von Seiten des Gesetzes selbst — da die göttliche Lehre beabsichtigt, den Menschen eine Vorstellung von metaphysischen Dingen und richtige Ideen zu geben, so ist zu keiner Zeit eine Veränderung derselben denkbar, denn richtige Ideen können unmöglich einer Veränderung unterliegen. Es wäre absurd, ein Mal den Monotheismus, ein ander Mal den Dualismus und dann wieder die Trinität für wahr zu halten, ebenso als wollte man von einer Sache, die ein Mal wirklich existirte, sagen, sie sey niemals gewesen. Es wäre demnach bewiesen, daß ein göttliches Gesetz weder von Seiten seiner selbst, noch von Seiten des Gebers, noch von Seiten des Empfängers einer Veränderung unterworfen seyn kann; bei einer reiflicheren Prüfung jedoch wird sich herausstellen, daß die Unveränderlichkeit eines göttlichen Gesetzes für ein und dasselbe Volk nicht als nothwendig anzunehmen ist.

Denn sind auch die Gesetze an und für sich und der Geber unveränderlich, so kann doch eine Veränderung von Seiten des Empfängers eintreten, weil es zur Vollkommenheit eines

jeden Meister gehört, daß er sein Werk nach den Anlagen der Empfänger einrichte, je nachdem diese Anlagen verschieden sind, wird auch jenes verschieden ausfallen, ohne daß deßhalb eine Veränderung im Künstler selbst nothwendig wäre. So schreibt der Arzt seinem Patienten Verhaltungsregeln vor bis zu einer abgemessenen Zeit, die er dem Kranken nicht entdeckt; kömmt nun diese Zeit herbei, und ist der Kranke genesen, dann ändert der Arzt seine Vorschrift, erlaubt, was er früher verboten, und verbietet, was er früher erlaubt, ohne daß der Patient sich deßhalb wundern dürfte; denn daß der Arzt nicht gleich anfangs eine für alle Zeiten genügende Anordnung gegeben, macht durchaus keine Veränderung in ihm nothwendig, er wußte wohl schon bei Ertheilung der ersten Vorschrift, wie lange der Patient sich nach ihr zu richten habe, obschon er's ihm nicht mitgetheilt, und wenn er sie abändern werde, indem er von der Natur des Kranken abnehmen konnte, wann er vom krankhaften zum gesunden Zustande übergehen werde; die erste Anordnung zielte nur darauf hin, auf die Natur des Kranken so weit einzuwirken, daß er für die zweite fähig und erkräftigt werde, die aber der Arzt gleichfalls schon anfangs im Sinne hatte. — Ebenso ist es für Gott keine Mangelhaftigkeit, wenn Er nicht gleich anfangs eine für alle Zeiten genügende Lehre und Anordnung gegeben, denn als Er die Lehre gegeben, wußte Er, daß diese Anordnung genügen werde bis zum Verlaufe der Zeit, welche nach dem Ermessen Seiner Weisheit nöthig war, um die Empfänger für die zweite Anordnung vorzubereiten und zu befähigen, obschon Er sie dem Menschen nicht entdeckte; ist nun jene Zeit verflossen, gibt Er die zweite Anordnung, und ist diese auch der ersten gerade entgegengesetzt, so war sie doch von Ihm schon vorher so bestimmt. — So wie es von einem Arzte widersinnig wäre, wenn er verordnete, Reconvalescenten, Kindern und Säuglingen, bevor sie erwachsen, oder stark genug sind, schwere Speisen ertragen zu können, Brod, Fleisch und Wein zu verabreichen, so wäre es für den Gesetzgeber eine Mangelhaftigkeit, wenn er für alle Zeiten, für Anfänger und Geübtere, eine gleiche Verordnung vorschriebe, sondern er muß diese nach den jeweiligen Anlagen der Empfänger verschieden einrichten, und sie vom Niedern, wenn sie daran gewöhnt sind, zum Höhern, das ihrer Natur angemessner ist, leiten.

So sind Brod, Fleisch, Wein und andere schwere Speisen, obschon für Kinder nachtheilig, für Erwachsene nahrhaft und zuträglich, und selbst Kinder dürfen, wenn sie größer werden, nach und nach daran gewöhnt werden. — So verfährt auch der Lehrer mit seinem Schüler, anfangs übt er ihn in leichtverständlichen Gegenständen, bis er an den Unterricht gewöhnt ist, und schreitet dann stufenweise zu höheren und schwierigeren weiter, wozu derselbe früher unfähig war.

Wollte aber Jemand einwenden, es wäre eine Beschränkung der Allmacht, anzunehmen, Sie sey nicht im Stande, eine für alle Menschen, von Jung bis Alt, und für alle Zeiten gleichmäßige allgemeine Anleitung zu geben, so hätte dies Ähnlichkeit mit der Frage: warum Gott nicht alle Menschen gerecht, gleichmäßig bestrebt, Ihm zu dienen, ohne Trug und Falsch erschaffen, was Seiner Vollkommenheit angemessener gewesen wäre? Denn das ist nicht wahr, wie Maimonides hiezu und zu Aehnlichem (More Neb. III. 32) bemerkt. So wie wir nicht sagen können, daß es für Gott eine Vollkommenheit gewesen wäre, alle lebende Wesen mit Vernunft, Ihn zu rühmen zu erschaffen, weil das mit der Natur des Universums im Widerspruche stünde, ebensowenig können wir es als rühmlich für die Gottheit betrachten, daß alle Ereignisse auf eine wunderbare und übernatürliche Weise eintreten sollten; denn in diesem Punkte stimmen alle Gottesgelehrte überein, daß die Natur in den Augen Gottes sehr hoch stehe, und daß Er ihre Gesetze nur im äußersten Nothfalle, wenn es nicht anders möglich ist, abändere.

Wir haben hier nur die Vernunft, nach den Ergebnissen aus der Erforschung der heiligen Schrift sprechen lassen. Dabei bleibt es Jedem, der damit nicht einverstanden ist, unbenommen, lieber zu denken, daß Gott beständig der Natur widerstrebende Wunder und außerordentliche Dinge schafft. Wenn jedoch die Rabbinen sagen: „die Lehre sey ein Panace (סם חם, ein Universal-Mittel), eine Lebensmedicin für A l l e (Kiddu-schin 30 b) (welches Wort indessen dort nicht steht), so wollen sie damit sagen: f ü r a l l e G l i e d e r, wie sie auch anderwärts sagen: „Die Worte der Lehre sind eine Salbe für das Auge, ein Erweichungsmittel für das Herz, ein Kräutertrank für die Eingeweide (Jalkut Tom. II. §. 675 zu Psalm 19. v. 9) u. s.

w., wie es heißt: „„„und seinem ganzen Leibe (sind meine Worte) heilsam““ (Sprw. 4. 22). Keineswegs aber behaupten sie, daß die Lehre gleich sey für alle Männer, Frauen und Kinder und für alle Zeiten. Die Richtigkeit unserer Ansicht soll im folgenden Kapitel noch weiter dargethan werden.

Kap. XIV.

Wenn wir den Inhalt der göttlichen Gesetze, die früher bestanden haben, untersuchen, so finden wir, daß sie diesen Gang befolgten, indem sie sich dadurch veränderten, daß früher Unerlaubtes später erlaubt, und früher Erlaubtes später untersagt wurde. So wurden gleich Anfangs Adam mehre Gebote auferlegt, denen die Menschen, der Tradition der Rabbinen zufolge, bis zu Noa nachlebten, Noa aber wurde das Thierfleisch zu essen erlaubt, was Adam verboten war. Die Schrift nehmlich belehrt uns, daß ihnen Anfangs bloß Pflanzen zu essen erlaubt wurde: „Siehe! Ich gebe euch alles Kraut, das Samen führet, welches auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum, an welchem Baumfrucht ist, die Samen führet; euer sollen sie seyn zur Speise.“ (1. B. M. 1, 29) Noa aber wurde erst erlaubt Thierfleisch zu essen: „Alles, was sich reget und lebet — euch sey es zur Speise! wie das grüne Kraut gebe Ich euch Alles.“ (ibid. 9, 3) Dagegen wurde ihm noch das Verbot, Fleisch von einem noch lebenden Thiere zu essen, (ibid. V. 4) hinzugefügt, sowie Abraham das Gebot der Beschneidung, und Moses noch viele andere Gebote hinzugefügt, manche den Noachiden gestattete Geschlechtsvermischungen untersagt, und wiederum manche Dinge, die diesen verboten waren, erlaubt wurden. So ist ein geschlachtetes Vieh, wiewohl noch zuckend, dem Israeliten zu essen erlaubt, indessen ein Noachide dafür des Todes schuldig wäre, so lange das Thier nicht völlig todt. So verdiente ein Noachide den Tod wegen Raubvergehens, selbst wenn der Gegenstand weniger als eine Pruta werth ist, was bei einem Israeliten nicht der Fall ist. Ein Noachide der einen andern einen Raub verüben sieht, ohne ihn daran zu verhindern, verdiente den Tod; deßhalb waren alle Einwohner Sichem's dem Todte verfallen, weil sie den Sichem einen Raub verüben sahen, ohne ihn dafür zu richten,

nach dem, was Maimonides in Hilchoth Melachim (9, 14) schreibt. So umgekehrt würde ein Noachide, der seiner Schwester von Vaters Seite beiwohnt, ungestraft bleiben, indeß ein Israelite dafür sterben müßte.

Noch schlagender ist, daß die Rabbinen (Siphri par. Schofetim) zu dem Verse: „und errichte dir nicht eine Standsäule, welche der Ewige, dein Gott, hasset" (5. B. M. 16, 22) erklären: „obwohl dergleichen beliebt war in den Tagen der Patriarchen" — nehmlich sogar zu Mosis Zeiten, da er in der Stunde der Gesetzgebung einen Altar am Fuße des Berges erbaute, und zwölf Standsäulen aufstellte für die zwölf Stämme Israels, was erst in den Gefilden Moab's im vierzigsten Jahre untersagt wurde. Zu Jacob sprach Gott: „Ich bin der Gott von Beth-El, woselbst du ein Denkmal gesalbt" (1. B. M. 31, 13). — So ist also offenbar eine Sache, die die Diener Gottes Ihm zu Ehren gewöhnlich thaten, und die in Mosis Tagen am Berge Sinai völlig erlaubt war, der Meinung der Rabbinen zufolge in den Gefilden Moab's untersagt worden. Ausdrücklich finden wir, daß die heilige Schrift manche Geschlechtsvermischungen untersagt, die den Noachiden erlaubt waren.

Alles dieses zeigt nun, daß das göttliche Gesetz sich veränderte, indem es bald erlaubte was unerlaubt war, bald verbot was erlaubt war, je nach den Zeitumständen. Diesen Gang nahm es nehmlich bei Adam, Noa, Abraham, bis zu Moses. Von Moses bis auf unsre Zeit wurde es nicht mehr verändert.

Maimonides ist der Meinung, das göttliche Gesetz werde nie, weder theilweise, noch ganz verändert werden. Deßhalb nahm er auch als einen Grundsatz an, daß die Lehre nie modificirt noch verwechselt werde. Da wir jedoch finden, daß die göttlichen Gesetze bis zu Moses sich veränderten, indem das eine erlaubte was das andere verbot und umgekehrt, so muß dieser Grundsatz ein besonderer für das Mosaische Gesetz allein seyn. Seine Ansicht stützt er (Comment. zu Chelek Artic. 9; Buch Madda c. 9) auf den Vers: „Du sollst Nichts hinzufügen und Nichts mindern daran" (5. B. M. 13, 1). Im Buche Moreh gibt er die Erklärung dazu: weil, was ebenmäßig und vollständig ist, unmöglich ohne Störung der Symmetrie und der Vollständigkeit vermindert oder vermehrt werden kann; (s. M.

M. III. 34) da nun die Lehre vollkommen ist, nach dem Zeugnisse der Schrift: „Die Lehre Gottes ist vollkommen" (Psalm 19, 8) so kann sie auch zu keiner Zeit verändert werden. So ungefähr spricht er sich an vielen Stellen über diesen Gegenstand aus.

Nun bleibt es aber höchst bedenklich, woher Maimonides die Idee gekommen, einen solchen Grundsatz aufzustellen? Denn obschon derselbe so äußerst wichtig ist, daß wir ihn als Tradition mit der größten Bereitwilligkeit annehmen möchten, so hält er doch keine kritische Prüfung aus. Denn die Worte: „du sollst Nichts hinzufügen und Nichts mindern daran" sind nicht als eine Warnung auf die Gesammtheit der Gebote des Pentateuch's, sondern nur auf die Form ihrer Ausübung zu beziehen. Wir sollen nehmlich für die formelle Ausübung der Gebote weder aus eigner Eingebung irgend eine Zuthat oder Minderung hinzudenken, noch solche von Götzendienern ablernen, in dem Wahne, Gott damit zu verherrlichen. Daß dieses die Tendenz dieser Worte sey, ergibt sich aus dem Zusammenhang der Verse. In Paraschath Reéh (5. B. M. 12, 29 u. f.) warnt nehmlich die Schrift vor dem Götzendienst: „Wenn der Ewige dein Gott die Völker ausrottet, zu denen Du hinkommest, um sie zu vertreiben vor dir, und Du hast sie vertrieben, und wohnest in ihrem Lande; so hüte dich! daß du dich ihnen nicht nachverstrickest, nachdem sie vertilgt worden vor dir; und daß du nicht forschest nach ihren Göttern, und sprechest: Wie dienten diese Völker ihren Göttern? ich will auch also thun. Du sollst nicht also thun dem Ewigen, deinem Gotte! Denn alles, was dem Ewigen ein Gräuel ist, was Er hasset, thaten sie ihren Göttern; denn auch ihre Söhne und Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern. Jede Sache, die Ich euch gebiete, die sollt ihr beobachten auszuüben; „du sollst Nichts hinzufügen und Nichts mindern daran."

Nachgerade wäre es gewiß sehr seltsam, daß die Schrift sagt: „Hüte Dich, daß du dich ihnen nicht nachverstrickest, nachdem sie vertilgt worden vor dir;" würde man etwa, eben weil man sie vor sich vertilgt sieht, sich ihnen nachverstricken lassen? Warum also wird hier das Forschen nach ihren Göttern als von ihrem Vertilgtseyn bedingt angegeben?

Dies ist aber also zu erklären: Da die Schrift dem Götzendienst gerne von jeder Seite vorbeugen wollte, so besorgte sie auch, man könnte irrthümlich meinen, Gott hätte geboten, die Götzendiener auszurotten, weil dieselben ihren Götzen eine zu hohe, nur Gott zukommende Verehrung erwiesen, so könnte es dann, wann du die Götzendiener vertilgt haben wirst, geschehen, daß du nach eben jenen Formen ihres Cultus forschest, und eben so zu handeln gedenkest, um Gott nach denselben Cultformen zu verehren, in dem Wahne, dies sey eine Verherrlichung Gottes, deßhalb heißt es: „und daß du nicht forschest nach ihren Göttern, und sprechest: wie dienten diese Völker ihren Göttern? ich will auch also thun" nehmlich für Gott „du sollst nicht also thun dem Ewigen deinem Gott." — Darauf die Angabe der Ursache: „Denn alles, was dem Ewigen ein Gräuel ist, was Er hasset, thaten sie ihren Göttern." Du sollst nehmlich nicht wähnen, daß Gott solche Verehrung aus Eifersucht, daß sie einem Andern erwiesen wurde, verboten habe, sondern lediglich, weil sie in Seinen Augen verabscheuungswürdig und Ihm gräuelhaft ist, Beweis davon ist, daß sie auch ihre Söhne und Töchter im Feuer verbrennen, in dem Irrwahn, dies sey Gott eine Verherrlichung, während es Ihm ein Gräuel ist, da Gott kein Gefallen hat am Verderben der Welt, u. weit entfernt ist, Menschenmord zu gebieten. So spricht sich auch der Talmud im ersten Abschnitt Tract. Thaanith (4 a) über die Worte Jeremias aus: „und sie bauen die Anhöhen des Thophet, welcher im Thale Benhinom's, um ihre Söhne und Töchter im Feuer zu verbrennen; was Ich nicht geboten; und nicht gesprochen habe, und was Mir nicht in den Sinn gekommen." (7, 31 u. 19, 5) „Was Ich nicht geboten," heißt es dort (fol. 4 a), das bezieht sich auf Mescha, den König von Moab, von dem es heißt: „und er nahm seinen erstgebornen Sohn, der nach ihm regieren sollte, und brachte ihn zum Ganzopfer auf der Mauer." „Was Ich nicht gesprochen habe, das bezieht sich auf die Tochter Jephtha's, und was Mir nicht in den Sinn gekommen, dies bezieht sich auf Abraham's Sohn, Isaac. Dem Mescha, König von Moab, nehmlich war nie das Gebot von Ihm ertheilt worden, überhaupt Opfer zu bringen, wie den Israeliten, deßhalb paßt auf ihn der Ausdruck „was Ich nicht geboten" (לא צויתי). Auf Jephtha, den

Gileaditen, der ein Israelite war, und also das Gebot hatte, Opfer zu bringen, wendet er die Worte an: „was Ich nicht gesprochen," (לא דברתי); Gott hatte nehmlich keineswegs zu ihm gesprochen, daß er seine Tochter opfern sollte. Obschon Gott aber Abraham sowohl geboten hatte, Opfer überhaupt zu bringen, als auch zu ihm gesprochen, daß er seinen Sohn Isaac zum Ganzopfer bringe, so war es doch keineswegs Gottes Absicht, daß er ihn wirklich opfern sollte, deßhalb heißt es hiervon: „was Mir nicht in den Sinn gekommen," (לא עלתה על לבי). So erklären also die Rabbinen, daß das Opferbringen Gott gar nicht so etwas Wohlgefälliges sey. Und eben dies ist der Sinn der Schrift: „Du sollst nicht wähnen, Gott zu verherrlichen durch Ausübung derselben Verehrungsformen, welche jene Götzendiener für ihre Götter beobachteten, denn nicht nur, daß jene Anbetungsweisen Ihm nicht wohlgefällig, sind sie Ihm sogar gräuelhaft, „denn alles, was dem Ewigen ein Gräuel ist, was Er haßt, thaten sie ihren Göttern; denn auch ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern." Um aber zu lehren, wie denn der Dienst vor Gott seyn sollte, heißt es zuletzt: „Jede Sache die Ich euch gebiete, die sollt ihr beobachten auszuüben. „Du sollst Nichts hinzufügen und Nichts daran mindern" d. h. nicht nur, daß man nicht Ceremonien ausüben dürfe, die uns nicht geboten, darf man auch zu der Form des Gottesdienstes überhaupt Nichts hinzufügen. Ebenso erklärt es auch Nachmanides in Par. Reéh; ebenso heißt es in Siphri: (Par. Reéh) „Daher haben sie (die Rabbinen) ausgesprochen: „Wenn das Blut solcher Opfer, die nur Eine Gabe (Besprengung des Altar's) haben, vermischt wird mit dem von solchen, die nur Eine Gabe haben, so geschehe nur Eine Gabe." (Zebachim 80 a) In Siphri wird daselbst ferner auf alle Gebote des Pentateuchs von diesem Verse geschlossen. So heißt es: „Eine andere Ansicht: woher (ist zu entnehmen), daß man Nichts hinzufügen darf zu Lulab (Feststrauß) und zu Zizith (Schaufäden)? Antwort: „Es steht geschrieben: „Du sollst Nichts hinzufügen." Woher, daß man nicht weniger nehmen darf?" Antwort: „Es steht geschrieben: „Du sollst Nichts daran mindern." Und woher, wenn Jemand angefangen, den Priestersegen zu geben, daß er nicht sprechen darf: „weil ich nun angefangen habe, will ich auch sprechen: „der Ewige, Gott eurer Väter

füge euch noch hinzu &c?" Antwort, „Es steht geschrieben, das Wort (דבר) nicht einmal ein Wort darfst du hinzufügen." Dies spricht nun deutlich für unsre Ansicht. Raschi bemerkt in Paraschath Waethchanan (5. B. M. 4, 2)zu den Worten: „Ihr sollt Nichts hinzuthun zu der Sache, die Ich euch gebiete &c" — z. B. fünf Abschnitte in den Denkriemen, &c. und eben so ist zu verstehen „du sollst Nichts daran mindern." Hiervon ist demnach kein Beweis für Maimonides Behauptung zu entnehmen. —

Ferner ist nach seiner Ansicht auffallend, wenn die h. S. wirklich verboten hätte, die Zahl der Gebote zu vermehren oder zu vermindern, wie durften sie sagen: „Der Gerichtshof kann Etwas festsetzen, wodurch die Vollziehung eines Mosaischen Gebotes suspendirt wird" (Jebamoth 89 u. 90 s. a. Maim. Jäd Chasacah Hilchoth Mamrim C. II. 4) darf denn der Gerichtshof dem: „ihr sollt Nichts mindern daran" entgegenhandeln? Ebenso hätte König Salomo, der die Vermischung verschiedner Gebiete (für den Sabbath) und das Händewaschen eingeführt (Schab. 14 b. Erubin 21 b), dem: „ihr sollt Nichts hinzu thun" entgegengehandelt. Kurz, nach meinem Ermessen beweisen die von Maimonides citirten Verse durchaus nicht, daß jener von ihm aufgestellte Grundsatz wirklich ein Solcher sey. — Ich behaupte vielmehr, falls auch jene Verse ganz so zu fassen wären, wie er sie erklärt, so beweisen sie dennoch nicht, daß an der Thorah Nichts abgeändert, und sie nie verwechselt werde; es wäre dann nur verboten, daß wir nicht nach unserm Gutdünken die Gebote vermehren oder vermindern dürfen, keineswegs wäre aber dieses zu thun, der Gottheit benommen, wenn es Ihre Weisheit für zweckmäßig finden sollte. Angehend aber den Grund, weil zu dem Gleichmäßigen nie Etwas hinzugefügt, noch davon genommen werden darf, so ist das nur der Fall bei dem absolut Gleichmäßigen, das relativ Gleichmäßige dagegen kann schon nach der Verschiedenheit der Personalitäten einer Veränderung unterliegen. So ist für ein Kind das Nahrhafteste Milch, für den Jüngling dagegen Brod, Fleisch und Wein. Ebenso können die göttlichen Gebote nach den verschiedenen Zeiten verschieden seyn. War ja wirklich der Genuß des Fleisches dem Adam verboten, während er Noa und seinen Söhnen erlaubt wurde wegen der Irrthümer, die Kain und

seinen Nachkommen daraus entstanden, wie im folgenden Kap. erörtert wird. — Jemand wollte behaupten, der Genuß des Fleisches sey Adam deßhalb untersagt gewesen, weil die Welt erst kurz entstanden war, hätte nun Adam Fleisch essen dürfen, so wäre vielleicht das Fortbestehen mancher Thiergattungen gefährdet gewesen. Wäre dem aber wirklich so, so hätte es auch Noa und seinen Söhnen nicht erlaubt werden sollen, denn auch damals gab es wenige Thiere, und Noa mit seinen 3 Söhnen und ihren Frauen waren doch mehr als Adam und Eva, die, als ihnen das Fleischverbot ertheilt wurde, noch die einzigen Menschen waren. Ferner ist nach jener Behauptung nicht einzusehen, warum später den Israeliten der Genuß mancher Thiere wieder untersagt wurde?

Das ist jedoch nunmehr erwiesen, daß die göttlichen Gesetze, wenn auch nicht ganz und gar, doch theilweise verändert werden können, so daß das Verbotene erlaubt und das Erlaubte verboten wird, je nach der Verschiedenheit der Gesetzesempfänger.

Kap. XV.

Wir halten es nun für angemessen, den Grund dieser Veränderung anzugeben, warum nehmlich Manches, was Adam verboten war, Noa erlaubt, und Manches, was diesem erlaubt war, theilweise den Israeliten verboten wurde. Zur genaueren Erörterung stellen wir die Frage auf: worin hatte Kain gefehlt, als er von den Feldfrüchten ein Geschenk dem Ewigen brachte, daß der Herr Sich ihm und seinem Geschenke nicht zugewandt? Daß er nicht, wie Abel, auserlesene Schafe und feiste Widder dargebracht, kann doch wahrhaftig keine Sünde seyn, da er sich ja mit dem Ackerbau beschäftigt, dessen Gedeihen sein Glück ausmachte, und da er von seinem Ertrage ein Geschenk dem Herrn brachte, Ihm zu danken für alles Gute, daß Er ihm gethan, warum nun wandte der Herr Sich ihm und seinem Geschenke nicht zu? Bringt es doch der Verstand mit sich, wenn Einer von Jemanden Gutes empfangen, wenn dieser ihm z. B. Speise und Trank gereicht, daß die Erkenntlichkeit nur dem genossenen Guten zu entsprechen braucht, man kann ihm aber durchaus nicht zumuthen, ihm dafür, daß er ihn gekleidet und reich gemacht, überhaupt für Solches, was er ihm nicht geleistet, zu danken; er

hat sich nur nach Maßgabe der empfangenen Wohlthat erkenntlich zu zeigen, und wenn sein Dank dieselbe nicht übersteigt, so ist ihm deßhalb Nichts anzuhaben, und kann ihm das nicht als Fehler angerechnet werden. — Bestand aber Kain's Sünde bloß darin, daß er nur Erdfrüchte und keine Baumfrüchte dargebracht, wie wir oben (Cap. 7. S. 242) angeführt, dann hätte er keine so große Strafe verdient, wie sie in: „fürwahr! wenn du dich gut aufführst, wirst du wohl aufgenommen werden, wenn du dich aber nicht gut aufführst, so ruhet die Sünde vor der Thüre" (1. B. M. 4. 7) ausgesprochen ist? Auch läßt sich fragen: da Er Sich dem Abel und seinem Geschenke zugewandt, warum wurde denn dieser ermordet? und warum lagerte der Engel des Ewigen sich nicht um Seinen Frommen, dessen Leben vom Tode zu retten? Ferner: warum heißt es von Seth: „er (Adam) zeugte in seiner Aehnlichkeit, nach seinem Ebenbilde" (ibid. 5. 3) und nicht ebenso von Abel, zu dessen Geschenk Gott Sich gewandt?

Diese Fragen lassen sich meines Erachtens folgender Gestalt beantworten: außerdem nehmlich, daß das Umbringen der Thiere mit Grausamkeit, Zorn und Wuth verknüpft ist, und die üble Gewohnheit, unschuldiges Blut zu vergießen, zur Folge hat, bringt auch der Genuß vom Fleische gewisser Thiere dickes und trübes Blut und Verstocktheit in der Seele hervor, wie die h. S. dieses zu verstehen gibt; indem sie den Israeliten den Genuß mancher Thiere untersagt, heißt es zum Schlusse: „macht eure Seele nicht zum Gräuel ꝛc. verunreinigt euch nicht an denselben, ihr könntet durch sie verstockt werden" ונטמתם steht hier mit Auslassung des Aleph, anzudeuten, daß sie Düsterkeit und Verstocktheit im Herzen hervorbringen (von אטם). So bemerken auch die Rabbinen: „die Sünde verstockt die Seele des Menschen, denn es heißt „„ונטמתם בם"" lies nicht ונטמאתם sondern ונטמתם (Joma 39 a). Aus diesem Grunde nun wollte der Herr, obgleich das Fleisch mancher Thiere dem Menschen nahrhaft und zuträglich ist, dennoch dieses geringfügige Gut ihm entziehen, wegen des größern Nachtheils und Schadens, der daraus für ihn hätte erwachsen können, und untersagte daher dem Adam das Verzehren der Thiere überhaupt. Wahrscheinlich wurde ihm auch deßhalb dieses treffliche Nahrungsmittel verboten, weil ihm schon an den Pflanzen gute und zuträgliche Nahrung bestimmt

war, wie Waizen, Gerste, Alles, was zum Säen tauglichen Samen enthält, und alle Bäume die Früchte tragen, welche Samen enthalten, während den übrigen Thieren nur alles grüne Kraut, das keinen zum Säen tauglichen Samen enthält, zur Speise gegeben wurde; dieses sollte ihn aber auf den Vorzug aufmerksam machen, den das Menschengeschlecht vor allen übrigen Thieren hat. Nachdem nun Kain und Abel geboren wurden, und sie ihren Vater Adam um den Ackerbau bemüht sahen, wie er Waizen, Gerste und Körner säete und aß, und wie er sich von den Pflanzen nährte, wählte sich jeder Einzelne von ihnen seinen eignen Weg, und die Gesinnungen eines Jeden waren aus seinen Handlungen kenntlich.

Kain bestimmte sich, die Erde zu bearbeiten, weil er dafür hielt, der Mensch habe weiter keinen Vorzug vor den Thieren, als daß er die Erde zu bebauen verstehe, um sich von den vorzüglichsten Pflanzen zu nähren, denn da er den Menschen wie die übrigen Thiere sich von den Pflanzen ernähren sah, glaubte er, der Geist in Beiden sey sich gleich, und jener sterbe wie diese dahin: darum brachte er ein Geschenk von den Erdfrüchten, dem Herrn zu huldigen für den Vorzug, den Er ihm vor den Pflanzen ertheilt, brachte aber kein Opfer von den Thieren, weil er den Vorzug, den er über diese hatte, indem er die Erde zu bestellen verstand, nicht so hoch anschlug, daß er deßhalb ein Opfer hätte bringen mögen. Schon darin, daß er von den Baumfrüchten, den erlesensten Pflanzen, hätte bringen sollen, und nur von den Erdfrüchten, den Kräutern, brachte, sündigte er, wie wir bereits früher angemerkt; seine eigentliche Sünde aber bestand darin, daß er den Vorzug des Menschen vor den Thieren für Nichts anschlug. Auch hielt er das Umbringen der Thiere für unerlaubt, da er sich ihnen gleich dünkte, denn einer stirbt wie das Andere dahin, und nahm an, seine wahre Bestimmung bestände darin, zu essen und zu trinken, da er sich ja, wie die Thiere, von den Pflanzen nähre.

Abel nahm schon einen Vorzug des Menschen vor den Thieren an, meinte aber, dieser bestände darin, daß er sie beherrschen und zwingen könne, seinen Dienst zu verrichten, und hielt das Umbringen derselben für unerlaubt, weil er nicht glaubte, daß dieser Vorzug sich so weit erstrecke. Darum heißt es: „und Abel brachte, auch er, von den Erstlingen &c." (1. B. M. 4, 4)

d. h. auch er theilte die Gesinnung Kain's, indem er das Umbringen der Thiere für unerlaubt hielt, außer zum Dienste Gottes und Ihm zu opfern, anzudeuten, daß der Herr es ist, welcher einen Vorzug vor Menschen und Thieren hat, denn Alle werden vernichtet werden, und Er wird bleiben, der Mensch aber hat weiter keinen Vorzug vor den Thieren, als daß er sie weiden, Länder regieren nnd Aehnliches kann. Darum nun wurde Abel umgebracht, weil seine Ansicht einleuchtender als die Kain's und geeigneter war, Anklang unter den Menschen zu finden, und sie zu Irrthümern zu verleiten. Weil sie jedoch schon zugab, daß der Mensch einen Vorzug vor den Thieren habe, diese beherrschen und zum Dieuste Gottes auch umbringen dürfe, also nahe daran war, den wirklichen Vorzug des Menschen vor den Thieren erkennen zu lassen, weil ferner Abel, in Anerkennung der Erhabenheit Gottes, von den Erstlingen seines Kleinviehes und ihren Fettstücken darbrachte, darum wandte Sich der Herr ihm und seinem Geschenke zu, indem er der richtigen Ansicht näher war als Kain, und wandte Sich nicht zu Kain und seinem Geschenke, indem er von der Wahrheit weiter entfernt war, da er der Meinung war, der Mensch habe keinen Vorzug vor den Thieren, und dadurch, daß er nur von den Erdfrüchten und nicht von den Baumfrüchten darbrachte, die Erhabenheit Gottes nicht anerkannte.

Der Ewige sprach zu Kain: „warum verdrießt es dich, und warum senkt sich dein Blick? fürwahr! wenn du dich gut aufführst, wirst du einen Vorzug haben" d. h. es ist schon richtig, wie du glaubst, daß der Mensch wie ein wilder Waldesel geboren wird (Job. 11. 12), und in Wirklichkeit hat er, wann er unter das Tageslicht kömmt, weder Vorzug noch Erhabenheit über die Thiere, wohl aber haben seine Anlagen das vor ihnen voraus, daß er seine Handlungen zweckmäßig einrichten, daß er, was in seinen Fähigkeiten unentwickelt ist, zu Tage fördern, und die Erhabenheit des Herrn erkennen kann; wenn er daher gute Handlungen übt, so hat er einen Vorzug vor den Thieren: „wenn du dich gut aufführst, wirst du einen Vorzug haben." Deßhalb bemeisterte sich der Neid des Herzens Kain's, und er erschlug den Abel, indem er noch seiner frühern Ansicht anhing, der Mensch habe keinen Vorzug vor den Thieren. Er dachte sich nehmlich, da Gott sich Abel und seinem Geschenke

zugewandt, so scheint es, Thiere umzubringen, ist erlaubt, und wähnte daher, die Ermordung Abels habe Nichts mehr auf sich als das Umbringen eines andern Thieres. Abel aber, dessen Ansicht nicht völlig annehmbar war, ward keiner besondern Beachtung gewürdigt, um aus der Hand eines gewaltthätigen Räubers gerettet zu werden.

Nachdem der Herr Kain erschienen und ihm seine Strafe kund gethan, glaubte er immer noch nicht, daß das Vergießen des Menschenblutes sündhafter sey als das des Blutes von andern Thieren, er meinte vielmehr, so wie für jenes, so wäre er auch für dieses bestraft worden, da das Umbringen der Thiere dem Menschen nicht erlaubt sey, denn des Menschen Geist sey gleich dem des Viehes, jener sterbe wie dieses dahin. So blieb diese verwerfliche Ansicht bei Kain und seinen Nachkommen, bis Seth geboren worden, der, wie sein Vater Adam, den Vorzug des Menschen vor den Thieren erkannte, weßhalb es auch von ihm heißt: „und er zeugte in seiner Aehnlichkeit nach seinem Ebenbilde" denn dieser allein war wie Adam im Ebenbilde Gottes, die Früheren aber erkannten die Würde ihrer Menschenform, die im Ebenbilde Gottes ist, nicht.

Nach diesen drei Ansichten von Kain, Abel und Seth lassen sich alle Menschen füglich unter drei Abtheilungen bringen. Ein Theil hält mit Kain den Ackerbau für die Hauptsache, ereifert sich über die, welche Staaten regieren wollen, und sinnt darauf, sie umzubringen, wie Kain Abel ermordete. Ein anderer Theil, von der Ansicht Abels befangen, hält das Herrschen für die Hauptsache, begibt sich deßhalb in allerlei Gefahren, wie Abel, und meint, das sey die eigentliche Vollkommenheit des Menschen, wie dergleichen von manchen römischen Heerführern erzählt wird; so setzen sich sogar Könige, aus Herrschsucht, vieler Gefahr aus, gleichsam als hätten sie diesen Instinkt mit Abel gemein, der der erste Hirt und Anführer war, und umgebracht wurde.

Ein Theil endlich, der Ansicht Seth's huldigend, hält den Gottesdienst für die Hauptsache, und verschmäht Herrschaft und andere Glücksgüter. Da nun diese Ansicht zu abstract ist, als daß sie so leicht begriffen werden könnte, so waren ihrer Anhänger nur Wenige und Auserlesene; die Ansicht Kains dagegen verbreitete sich sehr unter seinen Nachkommen, und darum war

die Erde voller Gewaltthätigkeit durch sie, denn sie meinten nicht, daß der Mensch einen Vorzug vor den Thieren habe, sondern der Stärkere sey stets im Recht, und verderbten demnach ihre Sitten wie die Thiere. Aus diesem Grunde wurde zur Zeit die Sündfluth über sie verhängt, daß ihr Name von der Erde getilgt werde.

Nachdem sie alle vertilgt waren, und nur Noa und was mit ihm in der Arche war, übrig blieb, wollte Gott diese Ansicht sammt der Wurzel ausrotten; und als Noa aus der Arche ging, brachte er dem Ewigen Thieropfer, indem er erkannte, daß der Mensch einen geistigen Vorzug vor den Thieren habe, seinen Schöpfer zu erkennen, Ihm zu dienen und dafür zu danken; deßhalb wurde auch sein Opfer wohlgefällig aufgenommen, wie es heißt: „Der Ewige nahm den lieblichen Duft mit Wohlgefallen an" (1. B. M. 8. 21). Noch aber besorgte der Herr, wofern diese Ansicht nicht berichtigt würde, es möchten die Söhne Noa's der Ansicht Abel's anhangen, und meinen, Er habe das Opfer ihres Vaters nur so wie das Abels aufgenommen, und dadurch in den früheren Irrthum versinken, darum erlaubte Er ihnen gleich nach diesem Opfer das Umbringen und Verzehren der Thiere, indem Er ihnen sagte: „wie grünes Kraut habe Ich euch alles gegeben" (ibid. 9. 3) d. h. so wie der Mensch, selbst nach Kain's Ansicht, einen Vorzug vor den Pflanzen hat, indem sie zu seinem Gebrauche erschaffen worden, so sind auch die Thiere zu seinem Gebrauche da, und er hat demnach auch vor diesen einen Vorzug, denn der Geist in Beiden ist nicht gleich. Darum nun ist das Vergießen des Menschenblutes verboten, und als Grund angegeben, daß sein Geist nicht dem der Thiere gleich sey „denn im Ebenbilde Gottes hat Er den Menschen gemacht" (ibid. 9. 6) d. h. es hat derselbe eine geistige Form, welche weit vorzüglicher ist als der Geist der Thiere. Aus diesem Grunde erlaubte der Herr den Noachiden alle Thiere, ohne Eines vor den andern zu bevorzugen, um die früher geltende Ansicht gänzlich auszurotten, und ihr Andenken von der Erde zu verlöschen.

Als aber den Israeliten das Gesetz ertheilt wurde, wo diese Ansicht längst erloschen war, wurden ihnen manche Thiere, die Düsterkeit und Trübsinn in der Seele erzeugen, verboten. Und selbst diejenigen, die ihnen erlaubt wurden, wurden es nur,

damit sie ihre Leidenschaft befriedigen können, aus welchem Grunde ihnen auch die kriegsgefangenen Heidinnen erlaubt wurden. (s. Kidduschin 21 b). So bemerken auch die Rabbinen: — „„„weil deine Seele gelüstet, Fleisch zu essen"" (5. B. M. 12, 20) die Thorah will uns damit nur eine Sittenlehre geben, daß man nur, wenn man Lust dazu hat, Fleisch essen soll" (Siphri Parsch. Reéh. Cholin 84 a). Sie geben also deutlich zu erkennen, daß der Genuß des Fleisches nur der Nothwendigkeit halber erlaubt wurde, und beim Beginn der Schöpfung wurde es, obgleich es eine vortreffliche Nahrung ist, verboten, aus dem Grunde, den wir am Anfange dieses Kap. angeführt. So nennt auch die heilige Schrift den Enthaltsamen vom Weine, obgleich derselbe ein vortreffliches und dem Menschen erlaubtes Getränke ist, einen Heiligen (4. B. M. 6, 5).

Aus dem Allen wird die Möglichkeit klar, daß das Verbotene erlaubt, und das Erlaubte verboten werden kann; und es können demnach in der göttlichen Lehre Dinge vorkommen, die, nach der Einsicht des Herrn, eine Zeitlang verboten seyn sollen, und die Er dann später nach Seiner Weisheit erlaubt. Für das Gegentheil findet sich in der heiligen Schrift kein Beweis.

Was das aber für Dinge sind, bei denen möglicher Weise eine Aufhebung eintreten kann, wird noch ferner in diesem Abschnitte mit der Hilfe Gottes erörtert werden.

Kap. XVI.

Jemand wollte die Ewigkeit der Mosaischen Lehre dadurch erweisen, daß bei manchen Geboten der Ausdruck gebraucht wird: „ein ewiges Gesetz," bei manchen: „für eure Nachkommen" und bei einigen: „ein Zeichen soll es seyn auf ewig." So heißt es beim Verbote der neuen Frucht und beim Versöhnungsfeste: „ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen in allen euren Wohnungen" (3. B. M. 23, 14 u. 31), beim Sabbath: „zwischen Mir und den Israeliten soll er ein Zeichen seyn auf ewig" (2. B. M. 31, 17), beim Paschafeste: „zum Gesetz für dich und deine Kinder auf ewig" (ibid. 12, 24) und so kommen bei manchen andern Geboten ähnliche Ausdrücke vor.

Aus dergleichen Stellen ließe sich aber eher nachweisen, daß die übrigen Gebote, bei denen solche Ausdrücke nicht vorkom-

men, einst aufhören werden, weil die heilige Schrift gerade diesen eine solche Wichtigkeit beilegt

Ausdrücklich wird im Tractate Kidduschin (37 b) gelehrt: „Warum heißt es beim Verbote des Unschlitts und des Blutes“ „„in allen euren Wohnungen““ (3. B. M. 3, 17)? weil du sonst geglaubt hättest, da ihrer bei Gelegenheit der Opfer Erwähnung geschieht, so seyen sie nur so lange untersagt, als Opfer dargebracht werden, wann es aber keine Opfer mehr giebt, nicht mehr.“ Ebenso wird daselbst erklärt, warum vor allen übrigen Vorschriften beim Verbote der neuen Frucht (und beim Versöhnungsfeste?) „ein ewiges Gesetz ꝛc“ angemerkt wird. Aus ihren Erklärungen ist aber ersichtlich, daß, wo solche Ausdrücke vorkommen, sie nur deßhalb gebraucht worden, weil man sonst hätte meinen können, diese Gebote brauchten nicht beobachtet zu werden selbst zur Zeit, wann die übrigen noch in Kraft sind, keineswegs aber sollen sie auf die Ewigkeit der Lehre hinweisen, denn es läßt sich wohl annehmen, mit dem Aufhören der andern Gebote werden auch diese aufhören.

Ueberhaupt beweisen die Ausdrücke: „ewig“ (עולם) „auf ewig“ (עד עולם) „ewiges Gesetz“ ꝛc. (חקת עולם) Nichts für eine unendliche Dauer, denn wir finden sie auch auf eine beschränkte und nicht unendliche Zeit angewandt. So: „Verrücke die ewige Grenze (גבול עולם) nicht, die deine Vorfahren gesetzt,“ (Sprüchw. 22, 28) worunter doch nur eine alte Grenze zu verstehen ist, die von der Zeit der Voreltern bestimmt ist. So: „denn von ewig her (מעולם) habe Ich dein Joch zerbrochen“ (Jerem. 2, 20). „Das Opfer Juda's und Jerusalem's wird dem Ewigen angenehm seyn, wie von ewig her (כימי עולם) ꝛc.“ (Maleachi 3, 4). Ebenso wird (עולמים) von einer begrenzten Zeit gebraucht: „ich werde ewiglich (עולמים) in Deinem Zelte wohnen“ (Ps. 61, 5). „Israel wird geholfen durch den Ewigen — eine Hilfe auf ewig“ (עולמים) (Jes. 45, 17) was sich auf die Hilfe gegen Sanherib bezieht. So: „es war schon vor ewigen Zeiten, die vor uns gewesen“ (Pred. 1, 10) d. h. vor langer Zeit. Manchmal wird „auf ewig“ (לעולם) von einer kurzen, bestimmten Zeit gebraucht, wie: „und er muß ihm auf ewig dienen“ (2. B. M. 21, 6) nehmlich bis zum Jobeljahre; so sprach Hanna: „dann will ich ihn hinbringen, daß er vor dem Ewigen erscheine, und dort auf ewig bleibe“ (עד

עולם) (4. B. S. 1, 22) nehmlich 50 Jahre, denn bis in dieses Alter dauerte die Dienstzeit eines Leviten, wie es heißt: „wann er 50 Jahre alt ist, dann geht er ab von seiner Dienstverrichtung und dient nicht mehr“ (4. B. M. 8, 25); manchmal von einer kurzen, endlichen, den Menschen unbekannten, nur der Gottheit bewußten Zeit: „Denn der Pallast wird verlassen, einsam die volkreiche Stadt, Feste und Thurm werden zu Höhlen auf ewig“ und im darauf folgenden Verse: „bis ein Geist von oben sich über uns ergossen hat“ (Jes. 32, 14 u. 15). Ebenso wird „כל ימי עולם (alle Tage der Vorzeit)“ von einer kurzen beschränkten Zeit gebraucht: „Er hob sie und trug sie alle Tage der Vorzeit“ und im darauf folgenden Verse: „sie aber waren widerspenstig und kränkten Seinen heiligen Geist, daß Er Sich zum Feinde gegen sie umwandelte, Er selbst stritt gegen sie“ (Jes. 63, 9 u. 10).

Als Regel gilt, daß keiner von diesen oder ähnlichen Ausdrücken nothwendig die Ewigkeit oder Unendlichkeit bezeichne, sondern wo ein solcher vorkömmt, muß seine Bedeutung aus dem Zusammenhang erkannt werden. Selbst das Wort נצח, dessen eigentliche Bedeutung die Ewigkeit ist, finden wir auf eine kurze, endliche Zeit angewandt; von der Herrlichkeit Gottes, die auf dem Berge Sinai ruhete, heißt es: „der Berg, den Gott erkor zu Seinem Sitze, ja! ewig (לנצח) thront der Herr auf ihm“ (Ps. 68, 17), und dennoch ruhete die Herrlichkeit nicht immer auf dem Berge Sinai, denn nach Verfertigung des Stiftszeltes zog Sie Sich von jenem hinweg, und ruhete auf diesem.

Auch „ewiges Gesetz“ weist nicht nothwendig auf eine unendliche Dauer hin, denn beim Gebote von der Beleuchtung wird dieser Ausdruck (2. B. M. 27, 21 u. 3. B. M. 24. 3) gebraucht, und dennoch hat es seit der Zerstörung des Tempels bis jetzt seine Kraft verloren. Auch vom Pascha- und Laubhüttenfeste heißt es daselbst im vorhergehenden Kapitel: (V. 14 u. 41. s. a. 2. B. M. 12, 14 u. 17) „ewiges Gesetz“ und dennoch behaupten die Rabbinen in Wajikra Rabba, daß einst alle Festtage außer dem Purim- und Versöhnungsfeste aufhören werden (s. Jalkut Schim. Sprichw. C. 9 §. 944). Sie scheinen damit sagen zu wollen: durch „ewiges Gesetz“ werde bloß gelehrt, daß wir sie nicht von selbst aufheben dürfen, wohl aber können sie auf Befehl Gottes aufhören.

So hörte man zu Zeiten Ezdra's auf, die Ordnung der Monate mit Nisan zu beginnen, wie man früher nach Vorschrift der Lehre: „Dieser Monat sey euch der Anfang der Monate, er soll euch der erste seyn zu den Monaten des Jahres" (2. B. M. 12, 2) gewohnt war. Dieses war das erste Gebot, das den Israeliten ertheilt wurde, und sie mußten bei allen Rechnungen deßhalb die Monate nach Nisan zählen, weil sie in ihm aus Egypten zogen, und dadurch zuerst zu einer Selbstständigkeit gelangten, obgleich, wenn nach Jahren der Welt gezählt wird, Tischri das Neujahr beginnt, wie es heißt: „und das Fest des Einsammelns am Ausgange des Jahres" (ibid. 23, 16), auch die Erlaß- und Jobeljahre von ihm an gezählt werden. Die heilige Schrift zählt wirklich bei allen Zeit-Daten die Monate nach Nisan: „Es war im zweiten Jahre, am zwanzigsten des zweiten Monats" (4. B. M. 10, 11) „am dritten Monat" (2. B. M. 19, 1) „am ersten Tage des siebenten Monats" (3. B. M. 23, 24 u. 4. B. M. 29, 1) „am zehnten Tage dieses siebenten Monats" (ibid. V. 27 u. 7). Ueberhaupt haben die Monate nach Vorschrift der Lehre keinen eignen Namen, sondern sollten der 2., 3., 4., 5., 6., 7., nach Nisan genannt werden, zum Andenken an den Auszug aus Egypten, wie es heißt: „er soll euch der erste seyn zu den Monaten des Jahres" d. h. wenn ihr nach Monaten zählt, sollt ihr mit Nisan beginnen, obgleich, wie bereits erwähnt, wenn nach Jahren gezählt wird, man mit Tischri beginnt.

Nachdem die Israeliten aus dem Babilonischen Exil zurückgekommen, sahen sie sich veranlaßt, zum Andenkeu der zweiten Erlösung zwei Dinge festzusetzen: das eine war, daß sie die althebräische Schrift abschafften, und dafür die Assyrische einführten, zum Andenken, daß sie nach Assyrien vertrieben und von dort erlöst wurden. So bemerken auch die Rabbinen: „Warum heißt sie (die Schrift) die Assyrsche? weil sie dieselbe von Assyrien mitgebracht. Rabbi sagt: in dieser Schrift wurde die Lehre den Israeliten gegeben, und sie wird deßhalb die Assyrische genannt, weil sie die vorzüglichste unter den Schriften ist" (אשור heißt: preiswürdig) (Sanhedrin 22 a).

Aus einer Stelle (Sabbath 115 a) scheint hervorzugehen, daß die Schrift, in welcher gegenwärtig die Gesetzesrollen geschrieben werden, ohne Zweifel nicht die althebräische ist, wir

können demnach annehmen, daß auch Rabbi dieser Ansicht nicht entgegen sey, sondern nur behaupte, da die Gesetzestafeln in jener Schrift geschrieben waren, so habe sie nicht deßhalb die Assyrische geheißen, weil sie sie von Assyrien mitgebracht, wohl aber gebe er zu, daß die Schrift, die ehemals bei der Nation gebräuchlich war — die altbebräische — verändert worden; gesetzt aber auch, daß er diese Ansicht bestreite, so ist ja bekannt, daß die Worte Rabbi's, als eines Einzelnen, gegen den Ausspruch der Weisen keine Gültigkeit haben.

Noch deutlicher aber wird die Ansicht, daß unsere heutige Schrift nicht mehr die althebräische ist, von den Amoräern ausgesprochen: „Mar Sutra, nach Andern Mar Ukba sagt: zuerst wurde den Israeliten die Lehre in der hebräischen Schrift und heiligen Sprache gegeben, zu Zeiten Ezdra's bekamen sie sie in der Assyrischen Schrift und Aramäischen Sprache, da wählten sich nun die Israeliten für sich die Assyrische Schrift und die heilige Sprache, und überließen den Idioten die hebräische Schrift und die Aramäische Sprache. Wer sind die Idioten? Rab Chisdai sagt, die Cuthäer" (Sanhedrin 21 b). Diese wohnten nehmlich damals in Palästina, bevor die Israeliten aus dem Exil dahin zurückkamen.

Auch Nachmanides bezeugt, als er nach dem gelobten Lande gekommen, habe er in Acco (St. Jean d'Acre) eine alte, silberne Münze gefunden, auf der die Mannaflasche und der Stab Aaron's geprägt waren, rund herum seyen Schriftzeichen gewesen, die er nicht habe lesen können, weil sie aus der alten, hebräischen Schrift waren, bis er sie den Cuthäern gezeigt, denen diese Schrift geblieben, und die ihm dann sagten, es stände „שקל השקלים" darauf. Dieses sind seine eignen Worte, die er am Schlusse seines Commentars (zum Pentateuch), den er aus dem gelobten Lande gesandt, angemerkt, und es geht daraus hervor, daß unsere heutige Schrift nicht mehr die althebräische ist.

Wenn aber die Rabbinen (Rab Chisdai) bemerken: „die Buchstaben ם u. ס konnten in den Gesetzestafeln sich nur durch ein Wunder erhalten" (Sabbath 104 a) so behaupten sie dieses vielleicht nur in Rücksicht auf die Meinung Rabbi's, welcher der Ansicht ist, jene Tafeln seyen mit Assyrischer Schrift beschrieben gewesen, weil auch sie diese Ansicht theilen, obschon

die ehemals bei der Nation gebräuchliche Schrift die althebräische war. Vielleicht gilt auch jene Bemerkung nicht von der jetzigen Form des ם u. ס, sondern von ihrer ältern Form in der Schrift, mit welcher die Tafeln beschrieben waren, und in welcher sie ebenfalls von allen Seiten geschlossen waren, oder es sind überhaupt andere Buchstaben gemeint, die nur dem ם u. ס unserer jetzigen, Assyrischen Schrift ähnlich sind. In der That ist auch Rab Chisdai, in dessen Namen obige Bemerkung angeführt wird, eben derjenige, welcher die Behauptung, daß unsere heutige Schrift nicht mehr die althebräische sey, billigt.

Vielleicht auch meinen sie, wenn sie sagen: „die Israeliten wählten für sich die Assyrische Schrift" damit nicht das ganze Alphabet, sondern nur einen Theil, den sie angenommen, während sie manchen Buchstaben die alte Form ließen, so daß ם u. ס wie auf den Tafeln geschlossen blieben; sie haben aber manche Assyrische Charaktere aufgenommen, zum Andenken an die zweite Erlösung. Sonst hat jedoch diese Hypothese Nichts, was für sie spräche. So viel geht indessen aus dem Gesagten hervor, daß sie entweder das ganze Alphabet, oder einen Theil davon zum Andenken an die zweite Erlösung veränderten.

So führten sie noch eine andere Neuerung zu diesem Behufe ein, sie hörten nehmlich auf, die Monate nach Nisan zu zählen, wie sie früher zum Andenken an den Auszug aus Egypten gewohnt waren, und fingen an, nach einer andern Ordnung zu zählen, wie die Rabbinen sagen: „Die Namen der Monate haben sie aus Assyrien mitgebracht" (Talm. jerus. Tract. Rosch. Haschana Cap. 1. Halacha 2) d. h. nunmehr werden die Monate bei ihren Namen: Tischri, Marcheschwan, Chislew, wie in Assyrien, und nicht mehr wie früher der 2., 3., 4. (eigentlich der 7., 8., 9.) genannt, zum Andenken an die zweite Erlösung. Vgl. Nachmanides in seinem Commentar zu (2. B. M. 12. 1).

Daraus ergibt sich, daß sie das Gebot, wie die Monate gezählt werden sollen, obgleich die Dauer desselben nicht angegeben worden, nicht als für ewig bindend, sondern nur als ein zeitliches betrachteten, welches nehmlich so lange zu beobachten ist, als man die Frucht jener Erlösung genießt, nachdem sie aber zum zweiten Mal in die Gefangenschaft geriethen, und daraus erlöst worden, und durch Jeremias (23. 7) den Befehl bekom-

men hatten: „und man soll nicht mehr sagen, so wahr der Ewige lebt, der die Israeliten aus Egypten geführt, sondern, so wahr der Ewige lebt, der die Israeliten aus dem nördlichen Lande geführt und herausgebracht ıc" fanden sie es für gut, die frühere Ordnung der Monate, zum Andenken an den Auszug aus Egypten aufzugeben, und eine neue mit Tischri nach Jahren der Welt zu beginnen, und die Namen der Monate, die sie aus Assyrien mitgebracht, zum Andenken an die zweite Erlösung beizubehalten.

Und so fragen wir nun, was hindert uns anzunehmen, daß manche Verbote des göttlichen Gesetzes aufgehoben werden können, wie z. B. das Verbot des Unschlitts, des Blutes, und der Opfer außerhalb des Tempels? denn diese Dinge wurden den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Egypten verboten, weil sie dem Dämonendienst ergeben waren, beim Blute aßen, und Unschlitt und Blut verzehrten, wie es heißt: „damit sie ihre Opfer nicht mehr den Dämonen bringen, denen sie nachbuhlen" (3. B. M. 17, 7) nachdem aber dergleichen heidnische Gebräuche längst vergessen sind, alle Israeliten dem Herrn dienen, und der Grund des Verbotes also weggefallen ist, so ist vielleicht anzunehmen, daß sie wieder erlaubt werden. So interpretiren einige Rabbinen den Vers: „ה מתיר אסורים" (Ps. 146 7) der Ewige erlaubt das Verbotne (Midrasch Tanchuma.)

Kurz: die von Maimonides angeführten Beweisgründe haben für mich durchaus keine Kraft, auch sehe ich sonst die Nothwendigkeit nicht ein, warum es ein besonderer Grundsatz der göttlichen Lehre überhaupt, oder der Mosaischen in's Besondere seyn müsse, daß an der Lehre Nichts modificirt und sie nicht verändert werden würde. — Auch mein Lehrer Rabbi Chasdai ist der Ansicht, daß dieses weder ein Grund- noch ein Folgesatz für die Mosaische Lehre, sondern bloß eine Glaubenswahrheit sey, an die jeder Bekenner der Mosaischen Lehre glauben sollte, und zwar aus dem Grunde, weil man bei genauer Untersuchung finden wird, daß alle Theile derselben alle Tugenden und Gesinnungen umfassen, die auf irgend eine Weise der Seele Vollkommenheit zu verleihen geeignet sind. Dieser Grund liegt nicht ferne von dem früher (s. oben K. 14) im Namen des Maimonides angegebenen.

Wir schreiten nunmehr weiter, von einem andern Gesichts-punkte aus zu erforschen, ob, wie bei andern göttlichen Gesetzen, auch beim Mosaischen eine Veränderung zulässig ist, oder nicht, wozu wir vorausschicken, wie folgt:

Kap. XVII.

Obgleich alle Worte der Propheten unstreitig wahr sind, so sind doch die Aussprüche eines Propheten desto zuverlässiger, eine je höhere Stufe und einen je erhabneren Standpunkt er in der Prophetie einnimmt. Manche können nehmlich wegen der Schwäche ihrer Fassungskraft die Dinge nicht in ihrer völligen Klarheit erfassen, denn das Auffassen der Propheten unterliegt demselben Umstande, wie das Wahrnehmen durch die Sinne. Wer starke und kräftige Sinne hat, der nimmt die sinnlichen Gegenstände wahr, wie sie sind, nicht so wer schwache hat, der nimmt nur die Art wahr, zu der sie gehören, oder nur die Gattung, ohne die Art unterscheiden zu können. Wer ein scharfes Gesicht hat, erkennt die Farbe, wie sie wirklich ist, ob sie z. B. roth oder grün ist, und sieht zugleich welchen Grad von Roth oder Grün sie hat; wer dagegen ein schwaches Gesicht hat, erkennt bloß die Gattung, sieht nehmlich, daß die Sache eine Farbe hat und sonst Nichts; erkennt er aber auch die Art, und sieht, ob sie roth oder grün ist, so sieht er doch nicht, welchen Grad von Roth oder Grün sie hat. Dasselbe Verhältniß findet bei den Wahrnehmungen durch das Gehör und durch die übrigen Sinne statt. Aehnliches begegnet auch den Propheten bei ihrem Auffassen. Wer eine glückliche Auffassungsgabe hat, der faßt seinen Gegenstand auf, wie er ist, ohne Bild, seine Worte sind klar und unverhüllt, und werden deßhalb nach ihrem einfachen Sinne richtig verstanden. Die Worte eines Propheten dagegen, der eine niedrigere Stufe einnimmt, erscheinen verhüllt in Gleichnisse und Räthsel, sind unklar, und dürfen also nicht nach ihrem einfachen Sinn genommen werden, sondern man muß suchen, ausfindig zu machen, was unter dieser Einkleidung verborgen ist, denn jener würde etwas ganz Andres erkennen lassen, als das, worauf es abgesehen ist. Darum drückte sich auch Ezechiel, dessen Prophetien in die Zeit des Exils fallen, in Gleichnissen und

Räthseln aus, die an sich keine Realität haben, er beklagte sich sogar deßhalb gegen Gott, indem er sprach: „sie sagen zu mir, er ist nur ein Gleichnißredner“ (21, 5). So waren auch alle Prophetien Zacharias, weil er einer der letzten Propheten war, in Erscheinungen, die an sich keine Realität hatten, und deren verborgener Inhalt nur wahr ist. Er spricht von Rossen und Frauen und einem goldnen Leuchter und zweien Oelbäumen darauf, die er gesehen, was Alles in Wirklichkeit nicht da war, es sollte damit nur auf gewisse Ideen angespielt werden. Dagegen erscheinen alle Prophetien Jeremias, der schon vor dem Exil lebte, vollkommen klar und deutlich.

Auch hat der Herr diesen Vorzug, den die Prophetien Mosis vor denen aller übrigen Propheten haben, angegeben, wenn Er sagt: „von Mund zu Mund rede Ich mit ihm, in einem Gesichte, doch nicht in Räthseln“ (4. B. M. 12, 8), woraus hervorgeht, daß alle Propheten außer Moses in dunkeln Räthseln sprechen, und von Erscheinungen, die keine Realität haben. Darum müssen ihre Worte so erklärt werden, daß sie mit denen Mosis übereinstimmen, so wie überhaupt stets die Worte eines Propheten, der auf einer niedrigern Stufe steht, so ausgelegt werden müssen, daß sie denen des höherstehenden nicht entgegen sind, und mit ihm übereinstimmen.

So finden wir z. B. daß Jesaias sprach: „Ich sah den Ewigen auf hohem erhabnem Throne sitzen“ (6 1), während Moses sagte: „denn Mich kann der Mensch nicht sehen, und leben“ (2. B. M. 33, 20). Wüßten wir nicht, welche Stufe diese Männer eingenommen, so hätten wir geglaubt, die Worte Jesaias seyen der Wahrheit gemäß, und hätten angenommen, vermöge seines erhabenen Standpunktes habe er von der Gottheit erfaßt, was sich möglicher Weise von Ihr erfassen läßt, und darum habe er gesagt: „ich sah den Ewigen;“ Moses aber, der den Standpunkt Jesaias nicht erreicht, und von der Gottheit nur Weniges erfaßt, habe darum gesagt: „denn Mich kann der Mensch nicht sehen, und leben“ wegen seiner geringern Auffassungsgabe und seines niedrigern Standpunktes in der Prophetie. Da wir aber wissen, daß Moses der vorzüglichste unter den Propheten gewesen, denn von ihm heißt es: „und der Ewige redete mit Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch mit seinem Nächsten spricht“ (ibid. V. 11)

ferner (4. B M. 12, 6 — 8) so ist außer allem Zweifel, daß Mosis Worte nach ihrem einfachen Sinne wahr sind, und daß die Worte Jesaias, der auf einer niedrigern Stufe stand, nicht der Wahrheit gemäß seyen, und daß er nur deßhalb gesagt habe: „ich sah den Ewigen" weil er Ihn zu schauen glaubte, in Wahrheit war dieß aber nur ein Werk seiner Einbildungskraft. Moses dagegen, bei dem die Einbildungskraft gar keinen Einfluß auf seine Prophetie hatte, denn diese berührte sein geistiges Vermögen unmittelbar, ohne die sinnlichen Kräfte aufzuregen, sagte: „denn Mich kann der Mensch nicht sehen, und leben," was auch ganz der Wahrheit gemäß ist. Die Rabbinen nennen eine Prophetie, bei der die Einbildungskraft mitwirkt, einen Spiegel, welcher nicht leuchtet (Jebamoth 49 b), eine solche war es auch die den Jesaias irrthümlich meinen ließ, daß er Gott geschaut habe, doch bekennt er selbst, daß seine Auffassung ein Irrthum und Folge seiner Einbildungskraft sey. Als Ursache hiervon gibt er an, weil seine Wesenheit nicht so geläutert war als die unseres Lehrers Mosis: „denn ein Mann von unreinen Lippen bin ich" (Jes. 6. 5) weil ferner seine Sitten nicht die vortrefflichsten waren: „und unter einem Volke von unreinen Lippen wohne ich" denn der Aufenthalt unter Menschen von schlechtem Charakter verderbt die Sitten auch des besten Mannes. Deßhalb beklagt er sich nun: „wehe mir! ich bin von der Einbildungskraft influirt" (נדמיתי als verwandt mit יְדַמֶּה [Jes. 10 7] u. הדמיוני [ebenda 40. 25] angenommen; s. a. Ezechiel 32 2), d. h., ich bin ein Spiel meiner Einbildungskraft, meine Prophetie ist nicht ein hellleuchtender Spiegel wie die Mosis, denn dieser hörte die Stimme mit ihm reden, ohne daß er eine Gestalt vor Augen sah; ich dagegen kann das göttliche Wort nicht vernehmen, ohne ein redendes Wesen zu schauen, was daher rührt, weil ich ein Mann von unreinen Lippen bin und unter einem Volke von unreinen Lippen wohne; darum klage ich: „wehe mir! Ich bin von der Einbildungskraft befangen; denn den König, den Ewigen Zebaoth haben meine Augen gesehen," und ich weiß, daß das nur ein Werk der Einbildungskraft ist, denn dem Herrn kann ohne Zweifel weder irgend eine Eigenschaft noch Gestalt beigelegt werden, selbst nicht in einer prophetischen Erscheinung durch den hellleuchtenden Spiegel. So bemerken die Rabbinen:

„Manasse brachte den Jesaias um, Raba sagt, er ließ erst Gericht über ihn halten, und ihn dann umbringen; er sprach nehmlich zu ihm: dein Lehrer Moses sagte: „denn Mich kann der Mensch nicht sehen, und leben" und du: „ich sah den Ewigen ꝛc.?" (Jebamoth 49 b). Sie bemerken ferner daselbst, daß Jesaias, wenn er gewollt, sich hätte vertheidigen können, er unterließ es aber, in der Voraussetzung, daß man seine Vertheidigung nicht gelten lassen würde. Er hätte nehmlich erwiedern können: daß es selbst von Zeitgenossen Mosis heißt: „und sie sahen den Gott Israels" (2. B. M. 24. 10), weil auch ihre Auffassung nicht durch den hellleuchtenden Spiegel vermittelt wurde.

Aus dem Allen ergibt sich, daß ein Prophet, der auf einer niedrigern Stufe steht, dem höher stehenden nicht widersprechen darf, sondern man muß seine Worte auf eine Weise auszulegen suchen, daß sie mit denen des Letzteren in Einklang gebracht werden. Da nun in der h. S. ausgesprochen ist, daß Moses die höchste Stufe unter den Propheten einnimmt, so darf man durch, aus keinem Propheten Gehör geben, der ihm widersprechen, oder seine Worte annulliren will.

Ob aber irgend ein Prophet eine derartige Auslegung der Worte Mosis wagen dürfe, zu behaupten, daß, obwohl sie allgemeinhin ausgesprochen sind, sie dennoch nur bedingungsweise gelten, oder sie seyen nur auf eine gewisse Zeit beschränkt, obschon dieses nicht ausdrücklich dabei erwähnt ist, das wird mit der göttlichen Hülfe in dem Folgenden erläutert werden.

Kap. XVIII.

Es ist ein bedeutender Unterschied, ob eine Mittheilung einem Propheten unmittelbar von Gott oder erst durch einen andern Propheten kömmt. Jene nehmlich kann auf keine Weise mehr umgestoßen werden, bis der Prophet von Gott selbst das Gegentheil vernimmt. So wie Abraham befohlen wurde: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, welchen du liebst, den Isaak, und gehe hin in das Land Moria; dort bringe ihn dar zum Opfer" (1. B. M. 22. 2); so ward ihm auch nachher befohlen: „Strecke nicht deine Hand nach dem Knaben, und thue ihm Nichts!" (ebenda V. 12).

Deßhalb traf den Propheten Jddo (Könige 1, Cap. 13, R. Sal. u. Redak) die Strafe, daß er von einem Löwen zerrissen wurde; weil er nehmlich dem alten Propheten von Bethel Gehör gegeben hatte, dahin zurückzukehren und dort zu speisen, was dem unmittelbaren Befehl Gottes an ihn entgegen war.

Wenn aber Jemanden Etwas durch einen Propheten befohlen wird, so kann er durch einen Propheten auch einen Gegenbefehl erhalten.

Aus diesem Grunde ließ Gott die Jsraeliten die zehn Gebote aus Seinem eignen Munde vernehmen damit kein Prophet je die Macht habe, sie ganz oder theilweise umzustoßen. Dieses spricht die Schrift deutlich aus: „Diese Worte redete der Ewige zu eurer ganzen Versammlung auf dem Berge rc." dann schrieb Er sie auf zwei steinerne Tafeln und gab sie mir" (5. B. M. 5, 19). Hier bedarf der Ausspruch der Rabbinen Ende Maccoth (fol. 24 a) wohl einer genauen Erörterung, wo sie sagen: „אנכי und לא יהיה לך (Das erste und zweite Gebot) haben wir aus dem Munde der Allmacht vernommen." Dies ist uns auffallend, da es heißt: „Und der Ewige gab mir die zwei steinernen Tafeln, beschrieben durch einen Finger Gottes, und auf ihnen alle Worte, welche der Ewige mit euch geredet hatte auf dem Berg mitten aus dem Feuer, am Tage der Versammlung" (5. B. M. 9, 10); ferner: „Und Er schrieb auf die Tafeln, wie die erste Schrift, die zehn Worte, welche der Ewige zu euch geredet auf dem Berge mitten aus dem Feuer am Tage der Versammlung; und der Ewige gab sie mir" (ebenda 10, 4). Daraus ergiebt sich deutlich, daß alle zehn Worte, die auf den Tafeln geschrieben standen, zu der Gesammtheit Jsraels gesprochen worden waren; wie können demnach die Rabbinen behaupten, daß wir keine weiter aus dem Munde der Allmacht vernommen hätten, als אנכי und לא יהיה לך? Maimonides im Buche Moreh (II. 33) erklärt, die Worte: „wir haben sie aus dem Munde der Allmacht vernommen" seyen zu verstehen: durch die Allmacht der Vernunft. Er ist nehmlich der Ansicht, der erste Ausspruch gebiete den Glauben an das Daseyn Gottes, und der zweite den an die Einheit, und da diese zwei Sätze sich aus der Vernunft ergeben, in Beziehung auf das durch die Vernunft zu Begreifende aber der Pro-

phet gleichgestellt sey mit jedem Andern, der die Sache begreift, so seyen dieselben, wenn gleich durch die Allmacht von den Israeliten gehört, nicht unter die Gebote zu zählen; die übrigen Aussprüche hingegen gehörten in das Gebiet des Traditionellen und Legislativen, und hätten deßhalb unmittelbar aus dem Munde Gottes vernommen werden müssen, weßhalb es auch von ihnen nicht hieße, sie hätten sie durch die Allmacht vernommen. Also Maimonides. Da er jedoch zugiebt, daß die Israeliten alle zehn Worte von der Gottheit gehört haben, so dringt sich uns die Frage auf: Sollen die ersten beiden Aussprüche das Daseyn und die Einheit Gottes lehren, wozu brauchte man sie dieselben hören zu lassen, um sie ihnen durch Prophetie zu beweisen, da der menschliche Verstand dazu hinreicht, und wir jeden, der sie läugnen wollte, durch Vernunftschlüsse zu ihrer Anerkennung vermögen können? Vielmehr hätte man sie durch Prophetie von der Wahrheit solcher Dinge überzeugen sollen, die der menschliche Verstand nicht gibt.

Maimonides selbst gibt, im Buche Madda (Hilchoth Aboda Sara) im ersten Kapitel von den Verordnungen über den Götzendienst, folgende Erklärung über dessen Ursprung: Weil Gott Sterne und Sphären zur Leitung der Welt geschaffen, sie in die Höhe eingesetzt und ihnen Ehre zuertheilt habe, und sie so Diener seyen, die beständig den Dienst vor Ihm verrichten, so, — hätten die Heiden geschlossen, — verdienten dieselben auch, gepriesen, erhoben und hochgeehrt zu werden; denn Gott verlange, daß man denjenigen Achtung und Ehre erweise, die Er selbst achtet und ehrt, gerade so wie ein König seine Diener gerne geehrt wissen will, die seinen Hof ausmachen. Deßhalb nun hätten sie ihnen Opfer dargebracht, sie gepriesen, erhoben und sich vor ihnen niedergeworfen, um sich nach ihrer verkehrten Ansicht, der Gottheit gefällig zu zeigen. — Im zweiten Kap. (ebenda) macht Maimonides die Bemerkung, es sey nicht geziemend, daß Knechte die Vermittler zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer machen.

Ist nun demzufolge die Idolatrie eine Geburt der Vernunft, so wird die obige Frage noch dringender, da die ersten beiden Aussprüche aus den angegebenen zwei Gründen vielmehr darüber hätten Belehrung geben sollen, als über Daseyn und

Einheit Gottes, welche, Maimonides Ansicht nach, die Heiden selbst gar nicht geläugnet haben.

Meine Ansicht darüber ist, daß der Götzendienst aus mehrfachen verschiedenen Quellen entsprang. Ein Theil Menschen war in dem Irrthum befangen, die Gottheit sey eine Kraft in einem Körper, d. h. die Seele der Himmelskörper; zu diesen gehören Epicur und seine Schule. Gegen solche war eine prophetische Widerlegung in der That überflüssig, da der Verstand schon unumstößliche Beweise dagegen an die Hand gibt.

Andre hingen aus den oben im Namen des Maimonides angeführten zwei Gründen den Sphärenkräften nach; zu diesen gehören Ahab und andere Könige Israels und Juda's, ja, nachdem was aus den Schriftstellen ersichtlich, war selbst Salomo in diesem Irrthum befangen (1 Könige, c. 11). Diese nehmlich glaubten zwar ein Daseyn Gottes, dessen Einheit, eine Prophetengabe und die Offenbarung, hegten aber den besagten Irrwahn, theils weil sie Gott damit zu verherrlichen glaubten, theils weil sie sich durch die Sphärenkräfte Zwischenträger und Mittler zwischen sich und der Gottheit zu machen gedachten.

Eine dritte Klasse bekannte sich aus einem tiefer liegenden Grunde zur Idolatrie; sie hegten nehmlich, mit gewissen Philosophen, die Meinung, Gott habe die Erde aufgegeben (Ezechiel 8, 12). Einerseits glauben diese ein Daseyn Gottes und dessen Einheit, daß Er unkörperlich und keine Kraft in einem Körper ist; anderseits aber auch, daß Sich Gott um die Niederwelt gar nicht kümmre. Zur Erhabenheit Gottes dünkt es ihnen gehörig, daß Er um das Menschengeschlecht unbekümmert sey, weil der Mensch in Seinen Augen zu gemein, verächtlich und unwürdig sey, die göttliche Erhabenheit und Würde aber bedinge, daß die Gottheit das Gemeine nicht beachte. Die Nichtkenntniß des Mangelhaften ist ihnen besser als dessen Beachtung. — Dieser Ansicht neigte sich Job zu, indem er sprach: „Was ist der Mensch, daß Du ihn erhebest, und Deinen Sinn auf ihn richtest?" (7, 17) Deßhalb schrieb er die Weltregierung unter dem Mond den Himmelskörpern zu.

Diese Ansicht hatte David im Auge, als er sagte: „die Dich erheben — zur Schmach" (Psalm 139, 20 ימרוך nach Deuteron 26, 17 u. 18) d. h. sie erheben und halten Dich hoch,

die Erhabenheit aber und die Höhe, die sie Dir beimessen, würde Dir zur Schmach gereichen, da Du, ihnen zufolge, Dich nicht um das Specielle kümmerst. Sie glauben nehmlich, wenn Gott das Specielle berücksichtigte, so würde dies eine Mangelhaftigkeit in Ihm voraussetzen, da dies bald Wohlwollen, bald Zorn in Ihm erwecken müßte und deßgleichen, was in uns Veränderung erzeugt; und nach ihnen der Uebergang vom Wohlwollen zum Mißfallen auch in Gott Mangelhaftigkeit wäre. Die Regierung der sublunarischen Welt geht also — ihnen gemäß — von den Himmelskörpern aus und ist dieselbe der Gottheit völlig fremd. Ferner behaupten sie, da Gott Sterne, Gestirne und Engel geschaffen habe, um ebendiese Welt zu beherrschen, und ihnen auch die Herrschaft über die Nationen eingeräumt habe, wie es heißt: „die der Ewige, dein Gott, zugetheilt hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel" (5. B. M. 4, 19) und der göttliche Ausfluß durch sie komme, so sey es geziemend, daß wir uns gehörig in Stand setzen, solchen Ausfluß von ihnen zu empfangen, und daß wir sie verehren, als solche, die uns regieren und inspiriren.

Dieser Ansicht huldigten auch die fluchwürdigen Frauen, die zu Jeremias sprachen: „Aber seitdem wir aufgehört, den Himmelsbildern zu räuchern und Libationen auszugießen, haben wir Mangel an Allem" (und kein Gutes gesehen?).

Ferner behaupten die Anhänger dieser Meinung, daß je eines der sieben Metalle je einem der 7 Planeten geweiht sey: das Gold — der Sonne, das Silber — dem Monde, das Blei — dem Saturn u. s. f. Daher glauben sie, daß jedes Bild, das aus irgend einem dieser Metalle zu einer gewissen Stunde und unter einer gewissen Constellation der übrigen Planeten mit dem, dem respectiven Metalle entsprechenden, verfertigt werde, das Geistige jenes Planeten auf sich herabziehe, und daß man dann den Ausfluß des Planeten vermittelst der Anbetung des Bildes auf sich überströmen mache. — Daraus ist der Bilderdienst entsprungen.

Wenn demnach unter einer gewissen Constellation der menschliche Samen in die Bärmutter gelangt — behaupten sie — so entsteht auf dieselbe Weise ein Mensch, auf dem das Geistige irgend eines Planeten ruht, so daß ein solcher Mensch durch diesen Vorzug ein Zauberer oder Verkünder der Zukunft wer-

den kann, ja es ist sogar möglich, daß er einen solchen Grad darin erlange, daß er, gleich den übrigen Bildern bei den Alten, angebetet werde. — Dies war der Irrthum Pharao's und Hiram's, Königs zu Tyrus, die sich selbst zu Gottheiten machten (Ezechiel 28, 2 u. 29, 3 u. vergl. Schemoth Raba c. 8). Auch Nebuchadnezar theilte diesen Irrthum, da er Daniel als Abgott verehrte: „und vor Daniel verbeugte er sich, und befahl, ihm Opfer und Weihrauch zu bringen" (Daniel 2, 46 vergl. jedoch obige Stelle in Schem. Rab). Dies Alles geschah in Folge ihres Glaubens, daß Gott Sich gar nicht um die Menschheit kümmre.

Diese Ansicht nun war dem Verstande sehr zusagend und zur Zeit der Offenbarung sehr verbreitet; aus diesen Ursachen berücksichtigte sie Gott besonders und wollte sie mit der Wurzel ausrotten. Durch einen Propheten konnte dies nicht bewerkstelligt werden, denn wer die Vorsehung und die Offenbarung läugnet, der wird ohne Zweifel auch die Prophetengabe, wie sie jeder Gesetzesbekenner glaubt, läugnen. Gott wollte aber die Unstatthaftigkeit derselben, und daß dies eine Verherrlichung Gottes wäre, sowie auch die Falschheit derer, die sich zu Mittelspersonen zwischen den Menschen und der Gottheit machten, auf eine unwiderlegliche Art manifestiren; solches konnte nur dadurch geschehen, daß Er ihnen daß Daseyn einer Prophetengabe und einer Offenbarung lehrte, die die Menschen auf den rechten Weg leiten, da dies unmöglich ohne Vorsehung der Fall seyn kann; und dies mußte ihnen erst klar werden, als die beiden ersten Aussprüche des Decalogs: Ich bin 2c. und Du sollst nicht haben 2c. durch Prophetie von Gott Angesichts zu Angesicht an sie ergingen. Der Ausspruch: „Ich bin der Ewige, dein Gott" schließt den Begriff der Vorsehung und Weltregierung Gottes ein — dein Gott heißt soviel, als: Dein Führer — Zum Schlusse heißt es: „der Ich dich herausgeführt aus dem Lande Egypten" d. h. Ich war so bekümmert um dich, dich aus Egypten zu führen; zur kräftigern Bestättigung der Vorsehung wurden noch die Worte „aus dem Hause der Sklaven" hinzugefügt; denn obschon das Horoskop dich zum Sklaven bestimmte, so zog Ich dich doch mit überlegner Macht von dort heraus. — Die Macht ist in אלהיך implicirt. — Durch den Auszug aus Egypten, den Du mitgemacht,

wird sich Dir die Vorsehung bewährt haben, und dadurch, daß du Mich jetzt zu Dir reden hörst, wird sich Dir die Prophetengabe bestättigen.

Nun mußte durch diesen ersten Ausspruch obige philosophische Ansicht vernichtet werden. Aber die andern Ansichten hätten sich dabei noch erhalten können, nehmlich, daß die Engel, oder die Sterne oder die Gestirne Mittler zwischen den Menschen und der Gottheit seyen; auch hätte man sie anbeten können in der Voraussetzung, Gott zu erheben und Seinem Willen nachzukommen, da Er ihnen Ehre erwiesen. Um diesem vorzubeugen, erfolgte der zweite Ausspruch: „Du sollst nicht andre Götter haben vor Meinem Angesichte“ welche Warnung sich auf die abstracten Geister, die Engel, bezieht, denn wie die Rabbinen in der Mechilta lehren, — bemerkt Nachmanides zur Stelle — heißen diese allenthalben andre Götter; „vor Meinem Angesichte“ soll zu verstehen geben, selbst wenn du Meine Sorgfalt um dich glaubst, darfst du dabei nicht andre Götter als Mittler zwischen Mich und dich stellen, oder Mich durch ihre Verehrung zu erheben wähnen, zu geschweigen, wenn du dir durch sie irgend eine Ausströmung ohne Mein Wissen verschaffen möchtest. Weiter heißt es: „du sollst dir kein Götzenbild machen, noch irgend eine Abbildung rc.“ als Warnung vor den Bildern, die zu dem Behufe verfertigt wurden, um durch sie den planetarischen Ausfluß herabzubringen — diese heißen sonst immer „gegossene Götter.“ (2. B. M. 34, 17 u. 3. B. M. 19, 4) Zum Schluß heißt es: „denn Ich der Ewige, dein Gott bin ein eifriger Gott“ d. h. glaube nur nicht, Mich damit zu verehren, denn im Gegentheil eifre Ich gegen sie. — Somit wurden alle Meinungen, die möglicher Weise zum Götzendienst oder zur Anbetung einer Gottheit außer dem Herrn verleiten könnten, beseitigt, nur die Epicurische wurde zu widerlegen unterlassen; denn diese, die das Daseyn und die Einheit Gottes längnet und annimmt, Gott sey die Seele der Himmelskörper, können wir mit klaren Vernunftbeweisen selbst widerlegen, nicht so aber die übrigen Meinungen.

Unsre Behauptung — daß die beiden ersten Aussprüche des Decalogs besagte philosophische Meinungen entkräften sollten — wird durch den Umstand noch bestärkt, daß Moses gleich nach der Offenbarung der Auftrag ward: „So sprich zu den Söhnen

Israels: Ihr selbst habt gesehen, daß Ich aus dem Himmel mit euch geredet. Nichts sollt ihr machen neben Mir; silberne Götter und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen." (2. B. M. 20, 19 u. 20.) — Es muß nehmlich höchst befremdend seyn, gleich nach dem Decalog, der sich im 2ten V. schon förmlich gegen den Götzendienst aussprach, diese Warnung wiederholt zu sehen. Allerdings konnten die beiden Meinungen, daß die Gottheit allzuerhaben sey, um Sich in irdische Angelegenheiten überhaupt und in die menschlichen ins Besondere zu mischen — von der Unbedeutendheit und Unwürdigkeit des Menschen ausgehend — oder daß gewisse Bilder oder sonstige Mittelwesen vonnöthen seyen, um das Geistige auf uns herabzuleiten — welcher Irrglaube das Motiv zum goldnen Kalb war — als durch jenen Theil des Decalogs beseitigt angesehen werden. —

Diese Frage läßt sich aber erledigen, indem man erwägt, daß der zweite Ausspruch des Decalogs rein negativer Natur war, und die Wiederaufnahme desselben in den Versen 19 u. 20 als Uebergang zu dem Positiven betrachtet. „Ihr habt nun gesehen — läßt ihnen Gott sagen — daß Ich aus dem Himmel mit euch geredet habe, daß Ich, obwohl so hoch erhaben, Mich herabgelassen, mit euch zu reden, ohne Mich davon abhalten zu lassen, daß ihr alle bis auf Moses eines solchen Vorzugs unwürdig seyd; so mag euch denn dieses als Beweis dienen, daß die Unbedeutendheit und die Unwürdigkeit des Menschengeschlechts nicht zur Folge haben, daß Meine Vorsehung ihm entzogen werde. Ihr habt demnach, um das Geistige auf euch herabzuziehen, gar nicht nöthig, silberne und goldene Götter neben Mir zu machen, denn Meine Ausströmung wird auf eine viel leichtere Weise erlangt: „Einen Altar von Erde sollst du Mir machen" (ibid. V. 21). „Dennhoch und heilig wohne Ich, aber auch bei dem Zerknirschten und Niedrigen des Geistes" (Jes. 57, 15). Ja, auf eine noch leichtere Weise sogar, nehmlich durch das Gebet: „An jedem Orte, wo Ich Meines Namens gedenken lasse, will Ich zu dir kommen und dich segnen" (2. B. M. 20, 21)

Waren nun aber auch gleich jene beiden, damals so ausgebreiteten Meinungen, als die hauptsächlichsten, die zum Götzendienst verleiteten, durch die ersten beiden Gebote des Decalogs im Allgemeinen überwunden, so hätte doch immer noch der Ein=

wand Raum gehabt, daß durch dieselben die Vorsehung für die speciellen Angelegenheiten der Menschen noch nicht erwiesen sey. Denn da die Gottheit darin nur von den zwischen Ihr selbst und den Menschen obwaltenden Verhältnissen spricht, nur auf Ihre eigne Ehre bedacht ist, damit die Ihr gebührende Anbetung keinem Andren erwiesen werde, aber gar Nichts über das Verhältniß der Menschen zueinander ausspricht, so ließe diese Vorsehung sich eher für eine generelle, als für eine specielle halten.

Deßhalb, wie wir später ausführlich zeigen werden, war es unerläßlich, die Israeliten bei jener Manifestation auch noch andre Gebote vernehmen zu lassen, die nothwendig sind, um die Offenbarung und die Vorsehung zu lehren.

Der eigentliche Unterschied aber zwischen den ersten beiden und den übrigen Geboten des Decalogs besteht darin, daß die Israeliten jene aus Gottes Munde ohne Mosis Vermittlung vernahmen, weßhalb Gott auch immer als in der ersten Person darin vorkömmt: „Ich bin der Ewige, dein Gott;" „ein eifriger Gott für die, so Mich lieben und Meine Gebote beobachten;" vom dritten Gebote und weiter an, als was Moses zu ihnen im Namen Gottes sprach, wird Gott immer in der dritten Person genannt: „Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn nicht ungestraft wird der Ewige den lassen, welcher Seinen Namen mißbraucht." Hier heißt es nicht, „denn Ich werde nicht ungestraft lassen;" oder: „welcher Meinen Namen mißbraucht." So auch: „Denn sechs Tage machte der Ewige den Himmel ꝛc. und ruhte am siebenten Tag; darum segnete der Ewige den Sabbathtag und heiligte ihn;" hier heißt es nicht: „machte Ich," „segnete Ich" ꝛc. Wenn sie nun bei den letzten 8 Geboten wohl die Stimme der Gottheit hörten, Moses aber den Zwischenredner machen mußte, der sie ihnen erklärte, während die ersten beiden unmittelbar von der Gottheit an sie ergingen, so sagen die Rabbinen mit Recht: „לא יהיה לך u. אנכי haben wir aus dem Munde der Allmacht vernommen." Damit, und daß sie sich des ungewöhnlichern Ausdrucks: „aus dem Munde der Allmacht" bedienen, statt: „aus dem Munde Gottes" schlechthin, wollen sie zugleich zu verstehen geben, daß, da diese beiden Aussprüche von der Gottheit selbst, Angesichts zu Angesicht an die Israeliten ergingen, ohne Mosis Vermittlung, es in keines Pro-

pheten Macht mehr stehe, irgend etwas ihnen Widersprechendes aufzustellen, oder sie, auch nur auf kurze Zeit und auf deren Anforderung, auf irgend eine Art zu entkräften, weil, was unmittelbar von der Gottheit an die Menschen gelangt, von keinem Propheten, unter keinen Umständen, mehr aufgehoben werden dürfe, während es allerdings in der Macht eines Propheten steht, das mittelbar Mitgetheilte zeitweise, oder durch den Drang der Verhältnisse veranlaßt, zu suspendiren, wie Jeremias die Ordnungsfolge nach Nisan aufgehoben hat. (s. Jere. 16, 14 u. 15 u. oben K. 16.)

So sagen auch die Rabbinen: Wenn ein Prophet vorschlägt, Götzendienst, auch nur auf kurze Zeit, zu treiben, so darf man ihm nicht folgen; wenn er aber anräth, den Sabbath zu verletzen, oder sonst ein Gebot auf eine kurze Zeit, oder auf eine Weise, daß die Basis des Gesetzes nicht angegriffen wird, zu übertreten, dann sind wir allerdings verpflichtet, ihm zu gehorchen, weil geschrieben steht: „ihm sollt ihr gehorchen" (5. B. M. 18, 15 s. Siphri zur St.). — Wenn daher ein Prophet vorgeben sollte: Gott hat mir geboten, daß ihr zu jenem Sterne, oder zu jenem Engel beten sollt, damit er der Mittler sey zwischen Ihm und euch, so dürfen wir ihm nicht willfahren und nicht gehorchen; denn dies würde gegen die ersten 2 Gebote des Decalogs verstoßen, die wir unmittelbar von der Gottheit vernommen haben, und — wie wir zu Anfang das Kap. gezeigt haben — darf kein Prophet einem andern Prophet glauben, der ihn dazu verleiten will, das aufzugeben, was er als unmittelbare Mittheilung von der Gottheit erhalten hat.

Kap. XIX.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß das göttliche Gesetz in den von uns angenommenen 3 allgemeinen Grundsätzen keine Veränderung erleiden kann. Denn durch die Vernehmung der zwei ersten Gebote des Decalogs aus dem Munde der Allmacht bewährte sich ihnen die Offenbarung zugleich mit dem Daseyn Gottes, als des Gesetzgebers, und daß Er beachtet und züchtigt die Uebertreter Seines Willens, und lohnt Denen, so Ihn fürchten — sie aus Knechtschaft in Freiheit setzend, wie sie wahrgenommen an den Strafen, die Er

über die Egypter verhängte, und an ihrer eignen Rettung — was in den Worten: „der Ich dich herausgeführt habe aus dem Lande Egypten, aus dem Sclavenhause" ausgedrückt ist. — Es wurde ihnen ferner hierdurch die Stärke der Vorsehung in einem so hohen Grade gezeigt, daß ihnen nothwendig klar werden mußte, wie sie andere Wesen, selbst als Mittler nicht verehren dürften, welches Letztere, wie oben nachgewiesen, in dem zweiten Gebote enthalten ist. — So bestättigt sich nun unser Ausspruch C. 25, I. (S. 91) daß die Verschiedenheit der göttlichen Gesetze sich nicht auf die allgemeinen Grundsätze derselben erstrecke.

Zu untersuchen bleibt aber immer noch, ob die übrigen Gebote des Mosaischen Gesetzes — außer den Zehngeboten — möglicherweise von einem Propheten können abgeändert werden, oder nicht. Es ließe sich nehmlich annehmen, daß, wie die unmittelbare, deutliche Vernehmung eines Theils des Decalogs aus dem Munde Gottes und die erst durch Mosis Verdollmetschung deutlich gewordene des andern Theils (s. S. 302.) einen solchen Unterschied zwischen beiden statuirt, daß in letzterem Theile schon einer zeitweiligen Abweichung durch einen Propheten Nichts entgegensteht, so auch der Umstand, daß sie die andern 8 Gebote des Decalogs — wenn auch undeutlich — aus Gottes Munde vernommen haben, während alle übrige Gebote ihnen bloß durch Moses überliefert worden, einen ähnlichen weitern Unterschied zwischen diesen beiden begründen müsse, so daß die übrigen Gebote selbst eine Abweichung auf unbestimmte Zeit zulassen dürften — was dann die durch Jeremias veränderte frühere Monatordnung rechtfertigen würde. —

Stünde es aber diesemnach einem jeden Propheten — oder vorgeblichen Propheten — frei, alle Gebote des Mosaischen Gesetzes bis auf die Zehngebote geradezu abzuändern, indem er behauptet, ihre Zeit sey gekommen, so würde das Gesetz bald zusammenfallen müssen, indem es gar keine Garantie für sein Bestehen hätte.

Nicht mindere Schwierigkeit würde es darbieten, anzunehmen, daß es keinem Propheten je erlaubt sey, die in dem göttlichen Gesetze durch einen andren Propheten einmal gegebenen Gebote abzuändern. In diesem Falle dürfte man bloß fragen, warum glaubten die Israeliten dem Moses, um auch nur das

Geringste an dem Noachidischen Gesetze zu ändern, das sie doch durch fortlaufende Tradition von ihren Vorfahren überkommen hatten, die als Propheten zu achten waren? Man erwiedre nicht, daß die Modificationen durch Moses bloß einzelne conventionelle und constitutionelle Theile, und solche Dinge, die nur die Empfänger angehen, betrafen, oder höchstens solche Gegenstände, wofür die natürliche Charakterverschiedenheit der Nationen abweichende Bestimmungen in den respectiven göttlichen Gesetzen hervorrufen könne, wie wir Abschn. I. (c. 25) ausgesprochen. Denn sie erstrecken sich auch auf Gegenstände, die gar nicht einmal in die Competenz des menschlichen Urtheils gehören, wie die rothe Kuh (4. B. M. c. 19), die Aussaat des vermischten Saamens (3. B. M. 19, 19. 4. B. M. 22, 9), die Erlaubniß, das Fleisch eines geschlachteten Viehes zu essen, selbst wenn dieses noch nicht völlig todt ist (s. oben c. 14. S. 272), so wie noch andere Dinge, die den Israeliten erlaubt wurden, während sie den Noachiden untersagt blieben, wie: ein Noachide, der einen Ruhetag feiert, ist des Todes schuldig, u. a. dgl. (s. Sanhedrin 58 b. u. 59 a). Alles dies dürfte doch als ein hinlänglicher Beweis betrachtet werden, daß ein Prophet schon abändern kann, was durch einen andern in einem göttlichen Gesetz angeordnet worden! — Wie läßt sich also ermitteln, was durch einen Propheten am Gesetze abgeändert oder aufgehoben werden darf?

Wenn wir unsere Meinung darüber aussprechen sollen, so scheint uns, von dem Standpunkt der Thora aus betrachtet, kein Mensch von seinem durch fortlaufende Tradition ihm überkommenen und zuerst von einem Propheten ausgegangenen Glauben, nachdem sich ihm einmal die demselben zur Basis dienenden Grund- und Folgesätze auf die im Abschn. I. (c. 15) angegebene Weise als ächt bewährt haben, abweichen zu dürfen, es müßte sich ihm denn ganz deutlich und klar herausstellen, daß Gott die Aussprüche jenes ersten Propheten, von dem die Tradition ihren Ausgangspunkt nahm, wieder umstoßen wollte.

Der Weg zu dieser Ueberzeugung nun ist, daß sich der Beruf des zweiten Gesandten Allen auf die unzweideutigste Art bewähre. — Eine solche Bewährung kann aber unmöglich auf Zeichen und Wunderthaten beruhen, da viele Menschen gefunden werden, die, ohne Propheten zu seyn, solche verrichten, sey

dies nun durch Blendwerk oder Zauberei, wie die egyptischen Bilderschrift-Kundigen, oder durch irgend eine andere Wissenschaft. Ja bei den Propheten selbst ist es noch eine Frage: da viele, die nicht als Gesetzgeber berufen waren, ebenfalls Zeichen und Wunder verrichteten, wer kann bestimmen, ob ein solches Zeichen oder Wunder wirklich den Beruf des Wunderthäters zum Gesetzgeber, oder vielmehr bloß seine Prophetengabe bethätigen soll? — Ausgemacht bleibt es also, wie wir schon Kap. 18. Abschn. I. (S. 67) dargethan, daß Zeichen oder Wunder keinen Beweis für den Beruf des Gesandten abgeben können.

Die eigentliche Bewährung des Berufs des Gesandten nun muß — wie wir Abschn. I. C. 11 (zu Anfang) nachgewiesen — aus dem Mosaischen Gesetze entnommen werden. Bewährt sich der Beruf eines Gesandten so unzweideutig wie bei Moses, so ist es Pflicht, einem Propheten, der die Gesetze eines Vorgängers umzustoßen kömmt, zu gehorchen.

Aus diesem Grunde nun haben die Israeliten an Mosis Aussprüche geglaubt, obgleich Vieles darunter dem Noachidischen Gesetze widerspricht, das ihnen doch auch als göttlich überliefert worden war. Dies geschah aber nur, weil es ihnen unwiderleglich klar geworden war, daß Gott durch Moses ein Gesetz übergeben wollte, sonst hätten sie auf keine Weise von ihrer Tradition und von dem, ihnen von Adam und Noa durch ununterbrochene Ueberlieferung überkommenen Gesetze abweichen dürfen.

Was die Bewährung selbst betrifft, so ist sie auf doppelte Weise möglich: 1) Entweder es wird bewiesen, daß der spätere Prophet, der die Veränderung einführen will, eine höhere Stufe, als sein Vorgänger einnimmt; oder 2.) der Beruf des spätern Gesandten wird ihnen ebenso unumstößlich bewiesen, wie der des frühern. Diese beiden Bewährungsarten nehmlich treten bei Mosis Prophetie und Sendung auf das Entschiedenste heraus. Daß Moses eine höhere Stufe, als alle seine Vorgänger einnahm, ergibt sich daraus, daß er solche außerordentliche, furchtbare Zeichen und Wunder verübte, deren Gleichen bis dahin niemals geschehen war; was die heilige Schrift ausdrücklich ausspricht: „Ich erschien Abraham, Isaak und Jacob als Gott, Allmacht; aber nach Meinem Namen Ewiger bin Ich ihnen

noch nicht bekannt worden." (2. B. M. 6, 3) D. h. dem Moses offenbarte sich die Gottheit mit ihrem erhabensten Namen, durch den er jene offenkundigen und weltbekannten Zeichen und Wunder durch Umwandlung des Gangs der Natur bewirken konnte, indessen für die Früheren sich nur wenig bekannte Wunder ereigneten, um sie in Hungersnoth vom Tode zu retten, in der Schlacht vorm Schwerte zu schützen und dgl. — Der Beruf des Gesandten ward durch den Umstand bewährt, daß alle Israeliten die Stimme mit Moses reden hörten, wie es heißt: „damit das Volk zuhöre, wenn Ich mit dir rede," (2. B. M. 19, 9) daß Ich ein Gesetz durch dich zu geben beabsichtige, und dadurch werden sie an deine Worte glauben. Deßhalb nun sind die Israeliten verpflichtet, seinen Worten zu glauben, selbst wenn er die aller früheren Propheten umstoßen wollte, nachdem seine Sendung sich auf die im 18. K. Abschnitt I. und die hohe Stufe seiner Prophetengabe auf die im 10 K. dieses Abschnitts angegebene Weise dargethan haben.

Die Möglichkeit nun, daß künftig ein Prophet auftrete, der Mosis Worte aufhebe, und dem wir glauben müssen, läßt demnach nur zwei Fälle zu: entweder seine Stufe in der Prophetie müßte unwiderleglich als der Mosis überlegen erkannt werden, oder seine Sendung müßte sich auf dieselbe Art, wie die Mosis, bestätigen. Gegen die Möglichkeit des erstern Falls, daß es nehmlich einen Moses überlegenen Propheten gebe, spricht sich schon die heilige Schrift aus: „Wenn ein Prophet unter euch ist, dem Ich, der Herr, Mich durch ein Gesicht zu erkennen gebe, so rede Ich im Traume mit ihm; nicht so Mein Diener Moses, in Meinem ganzen Hause ist er vertraut, von Mund zu Mund red' Ich mit ihm &c." (4. B. M. 12, 6 ff.) Ferner wird am Ende des Pentateuchs deutlich erklärt, daß kein Prophet mehr auftreten werde, der ihm gleichzuachten sey: „Es steht aber kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses, welchen der Ewige erkannte von Angesicht zu Angesicht &c." Dieses war nehmlich der Grad der Prophetie, den Moses sich von Gott erbat und den er erhielt.

Wenn demnach irgend ein wahrer oder vorgeblicher Prophet auftritt und behauptet, er habe eine höhere Stufe erreicht als Moses — was unmöglich ist — und verlangt unsern Gehorsam, um das Geringste von Mosis Gesetzen auf die Dauer

aufzuheben, so dürfen wir ihm nicht willfahren und nicht folgen; vielmehr müssen wir verlangen, daß er die Ueberlegenheit seiner eignen Prophetie über die des Moses und aller spätern Propheten, die seine Schüler waren, beweise. Dieser Beweis bestände darin, daß er außerordentlichere und furchtbarere Zeichen und Wunder bewerkstellige, als alle die von Moses und den Propheten verübten; daß er alle seine Widersacher vernichte, wie Moses Kore und dessen Rotte; daß er alle Weisen seiner Zeit widerlege, über sie triumphire, und alle die sich ihm opponiren, demüthige, wie es Moses mit Pharao und allen Bilderschrift-Kundigen und Weisen Egyptens machte; daß alle Zeichen und Wunder, die er verrichte, so offenkundig und weltbekannt seyen, wie die Mosis vor den Augen Pharao's und aller Israeliten; daß die Wunder anhaltend seyen, wie Moses 40 Jahre lang eine Wolkensäule des Tages und eine Feuersäule des Nachts vor dem Volke herziehen und das Manna mit nur sabbathlicher Unterbrechung herabkommen ließ — denn am Sabbath blieb es bloß zur Heiligung und Bewahrheitung seiner Worte aus — und dgl. noch sehr Vieles, was als Bedingung gelten muß, sine qua non.

Daß aber die Israeliten Jeremias folgten in der Aufhebung der Monatordnung von Nisan, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß sie dabei sich auf einen in diesem Sinne auszulegenden Vers stützten, wie die Thosephoth im ersten Abschnitt des Tractats Megila (? — oder besser: der Talmud Tract. Sanhedr. 22 a —) hinsichtlich der Schriftänderung bemerken, die Ezdras bei der Zurückkunft aus dem Exil vorgenommen hat (s. oben K. 16 S. 287 ff.), daß er einen vorgefundenen Bibelvers dahin ausgelegt habe: „so schreibe er sich das Andere (die Copie) dieser Lehre" (5. B. M. 17, 18) d. h. eine Schrift, die einstmalen anders werden wird. Vielleicht hat auch die Abänderung der Monatordnung ihren Grund darin, daß jenes Gebot (2. B. M. 12, 2) keines von den Zehngeboten war. (vgl. S. 304) Auch muß berücksichtigt werden, daß man dabei nicht sowohl die Absicht hatte, irgend ein Mosaisches Gebot umzustoßen, als vielmehr der zweiten Erlösung damit ein Denkmal zu errichten, wie es für die erste geschehen war; es wird nehmlich durch Tradition bekannt gewesen seyn, daß jene verdiene, ein Andenken zu erhalten, vorbehaltlich, daß der Auszug aus Egypten nicht dabei hintangesetzt werde,

wie die Rabbinen sagen: „Nicht daß der Auszug aus Egypten dabei abgeschafft werde ꝛc" (Berachoth 12 b s. a. R. Salomo b. Adereth in En Jacob z. St.)]

Tritt aber ein wahrer oder vorgeblicher Prophet auf und behauptet, er sey von Gott gesandt, um ein Gesetz zu geben und Mosis Gesetze auf die Dauer aufzuheben, so darf diesem kein Glaube geschenkt werden hinsichtlich der Zehngebote, da wir dieselben von Gott selbst vernommen haben, und hinsichtlich der übrigen Gebote nur dann, wenn sich seine Sendung wie die Mosis bewährt, wo alle Israeliten die Stimme zu ihm sprechen hörten: „Gehe, sage ihnen: Begebt euch nun wieder in eure Zelte! Du aber bleibe hier stehen bei Mir! Ich will zu Dir reden das ganze Gebot und die Gesetze und die Rechte, die Du sie lehren sollst" (5. B. M. 5, 27 u. 28). Gott offenbarte Sich nehmlich deßhalb ganz Israel so, daß Er Angesichts zu Angesicht zu ihnen redete, um ihnen Mosis Sendung durch einen wesentlichen Beweis (vgl. Abschn. I. c. 18) zu bewähren. Denn so sagte Gott zu Moses: „Siehe Ich komme zu Dir in der Dicke der Wolke, damit das Volk zuhöre, wenn Ich mit Dir rede; und so werden sie auch an Dich glauben ewiglich" (2. B. M. 19, 9). Gott will Sich ihm also in so hoher Stufe — von Angesicht zu Angesicht — offenbaren, obgleich Er mit der Dicke der Wolke d. h. mit der Dicke und Trübe der Materie umhüllt und einer solchen Höhe demnach nicht würdig ist (s. oben c. 11 S. 262), und zwar soll dies zu doppeltem Nutzen gereichen: 1) für den Augenblick: „damit das Volk zuhöre wenn Ich mit Dir rede;" dadurch sollten sie zum Gehorsam gegen ihn in Allem, was er ihnen gebieten würde, selbst gegen das Noachidische Gesetz, vermocht werden; und 2) für die Zukunft, damit sie von Moses ewiglich glauben, daß er gottgesandt war, und so keinem andern Propheten, der sich erhebt, um Mosis Gesetze umzustoßen, gehorchen, wenn sie nicht aus Gottes Munde selbst hören, daß er dazu berufen ist; da, wer einem Propheten gehorcht, Mosis Gesetz, ohne daß es die Umstände des Augenblicks nothwendig machen, zu übertreten, einem Solchen gleich wäre, der auf die Aufforderung eines Propheten das übertritt, was er selbst aus Gottes Munde vernommen, was des Propheten Ido Fall war (s. oben c. 18. S. 295).

Es ist also ausgemacht, daß man unmöglich irgend einem ächten oder vorgeblichen Propheten, der da behauptet, er sey von Gott berufen, um Mosis Gesetze umzustoßen, weil sie zeitlich wären und ihre Zeit gekommen sey, glauben darf, es müßte seine Sendung sich uns denn in ebenso großem Pomp und gleicher Publicität, wie die Mosis, im Beiseyn von 60 Myriaden, bewähren.

Ueber die Möglichkeit einer einstigen zweiten solchen Manifestation, die jener ersten gliche, daß alle Israeliten die Stimme Gottes aus dem Feuer heraus zu ihnen reden hören, spricht sich die Ansicht der Rabbinen bejahend aus. So heißt es im Midrasch Chasitha (Raba zum Hoben. L.) zu V. 2 (H. L. 1): „Zur Stunde, da die Israeliten אנכי u. לא יהיה לך vernahmen, befestigte sich die Lehre in ihrem Herzen, so daß sie lernten ohne zu vergessen. Da kamen sie zu Moses und sprachen: „Moses, unser Lehrer, mache Du den Dollmetscher zwischen uns," denn so heißt es: „sprich du zu uns ꝛc." „und wir wollen es hören ꝛc." (5. B. M. 5, 24). Darauf wurden sie wieder solche, die lernen und vergessen. „Wie Moses," sprachen sie dann, „als Fleisch und Blut vergänglich ist, so ist auch sein Unterricht vergänglich" d. h. vergißt sich, und kamen deßhalb wieder vor Moses und sprachen: „Moses, unser Lehrer, möchte Er sich uns doch noch einmal offenbaren, möchte Er mich doch küssen Küsse Seines Mundes!" Worauf Moses erwiederte: „Dies geschieht jetzt nicht, sondern in Zukunft," denn es steht geschrieben: „Ich lege Meine Lehre in sie, und auf ihr Herz werde Ich sie schreiben" (Jerem. 31, 33). — Damit geben sie also zu verstehen, daß sie der Meinung sind, daß in Zukunft einmal ein zweiter Unterricht für die Israeliten unmittelbar aus dem Munde Gottes, dem ersten ähnlich, statt finden werde.

Meiner Ansicht nach jedoch, ist dies keineswegs deutlich der Sinn der Verse, und wir nehmen daher besser an, daß die Sache von Gottes Willen abhängig ist, daß aber vom Standpunkte der Thora aus betrachtet, die Sache weder nothwendig noch unmöglich ist. — Wir aber befinden uns heute noch auf der Stufe eines Propheten, der Etwas aus Gottes Munde unmittelbar vernommen hat, der also unmöglich einem andern Propheten gehorchen kann, um das Gegentheil dessen zu thun, was er selbst

aus Gottes Munde vernommen, das Gegentheil müßte ihm denn auf dieselbe Weise anbefohlen werden. Wenn sich daher auch der Beruf eines Gesandten in derselben Weise bewähren sollte, wie Mosis Sendung, so werden wir ihm nicht willfahren und nicht gehorchen, auch nur eines der Zehngebote aufzugeben, die wir selbst aus Gottes Munde vernommen haben. —

Auf diese Weise läßt sich unsern Widersachern erwiedern, die da behaupten, daß die Worte (5. B. M. 18, 18): „Einen Propheten will Ich ihnen aufstellen aus der Mitte ihrer Brüder, wie du bist; und Ich will Meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden Alles, was Ich ihm gebiete" des Inhalts wären, daß ein Prophet erscheinen werde, durch den ein Gesetz gegeben wird, gerade wie durch Moses, und daß „aus der Mitte ihrer Brüder" bedeute: von den Brüdern Israels, aber nicht: aus seiner eignen Mitte. Wir haben ihnen darauf nur entgegenzusetzen, daß, nach ihrer eignen Manier die Sache buchstäblich nehmend, wenn jener Vers besagt: daß einst durch einen andern Propheten ein Gesetz werde gegeben werden, wie dies durch Moses geschah, durch die Worte: „einen Propheten will Ich ihnen aufstellen, wie du bist," ebenfalls gefordert werde, daß seine Aufstellung und die Bewährung seiner Prophetie d. h. die Bewährung des Berufs zum Gesandten, als welche die Grundlage des göttlichen Gesetzes ist, auf dieselbe Weise geschehe, wie die Bewährung von Moses Prophetie, im Beiseyn von 60 Myriaden, ohne den geringsten Zweifel oder Verdacht darüber zu lassen.

Kap. XX.

Dem früher Auseinandergesetzten entgegen ließe sich allenfalls einwenden, daß, wenn es im Pentateuch heißt: „Wenn ein Prophet unter euch ist, dem Ich, der Herr, Mich durch ein Gesicht zu erkennen gebe, so rede Ich im Traume mit ihm; nicht so Mein Diener Moses rc." (4. B. M. 12, 6) so sollte dieses bloß Aaron und Mirjam ausschließen, immerhin wäre es aber möglich, daß künftighin noch ein Prophet auftrete, Mo-

ses gleich oder noch größer. So auch: „Es steht aber kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses" rc. (5. B. M. 34, 10) drücke nicht aus, daß es nie einen ähnlichen oder größern geben werde, da diese Ausdrucksweise auch manchmal von einem Gegenstand gebraucht werde, dessen Gleichen später gefunden wird; so heißt es von Hiskiah: „Nach ihm war nicht seines Gleichen unter allen Königen in Juda, noch unter denen, die vor ihm gewesen." (2. Kön. 18, 5) Ebenso von Josiah: „Seines Gleichen war vor ihm kein König gewesen, der so zu dem Ewigen sich bekehrte rc. und nach ihm stand keiner auf seines Gleichen." (2. Kön. 23, 25) Nun wäre es nicht wohl denkbar, daß gar keiner seines Gleichen oder noch größer aufstehen werde, da ja der König Messias ihm gleich oder noch größer seyn wird. Die Bedeutung von solchen Redensarten müßte demnach seyn, nicht daß niemals einer deßgleichen aufstehen werde, sondern bloß, entweder daß keiner jenen in gewissen Attributen ähnlich, oder daß in jenem ganzen Zeitraum, so lange es Könige gab bis zum Exil, wo dann das Königthum David's Nachkommenschaft entzogen ward, keiner, der sich mit ihnen in irgend einer Beziehung vergleichen ließe, aufstand. Was verhinderte uns diesemnach, auch bei obiger Stelle (5. B. M. 34, 10) anzunehmen, daß den ganzen Zeitraum nach Moses hindurch, wo es Propheten gab, bis die Prophetie ihnen entzogen ward, es keinen, ihm gleichen gab, daß aber später ganz wohl noch einer deßgleichen auftreten könnte? Das Wörtchen עוד (mehr), das in der Stelle über Moses hinzugefügt ist, dürfte uns von dieser Annahme nicht abhalten; denn dieses umfaßt nur einen kurzen Zeitraum, wie: „Der trinke und vergesse seiner Noth, und seines Elends gedenk' er nicht mehr" (Sprüche 31, 7) d. h. so lange der Wein in ihm braust; so auch: „und sie werden sich nicht mehr im Kampfe üben" (Jes. 2, 4) d. h. in jener Zeit; so auch: „der Herzlose wird nicht mehr genannt werden freigebig rc" (ibid 32, 5).

Unsre Erwiederung darauf ist: daß die hohe Stufe von Mosis Prophetie sich nicht aus jenen Versen allein erweist, sonst könnte man ja noch weiter einwenden: daß in Israel zwar keiner aufstand, wohl aber unter den andern Völkern. Die Haupt-Beweiskraft fur die Höhe seiner Prophetie liegt vielmehr darin, daß wir im Pentateuch finden, daß Moses sich von Gott

erbat, daß Israels Stufe und seine eigene in der Prophetie über die aller andern Völker erhaben seyn möge. Denn dies ist der Sinn der Worte: „damit wir ausgezeichnet werden, ich und Dein Volk, vor allen Völkern, welche auf dem Erdboden sind!" (2. B. M. 33, 16) Er erbat nehmlich zwei Gunstbezeugungen. 1) Daß kein Volk Israel gleichkommen möge d. h. daß die Schechina nicht bei den übrigen Völkern ruhe, um ihnen die Prophetie zu verschaffen — so sagen auch die Rabbinen: „Moses verlangte, die Schechina möchte nur bei den Israeliten ruhen, und es ward ihm gewährt" (Berach. 7 a) — 2) Daß kein Mensch ihm gleichkomme in der Prophetie; dies ist in den Worten: „ich und Dein Volk" enthalten — denn es ist augenscheinlich, daß, wie er — nach der Rabbinen Erklärung — verlangte, daß die Israeliten vor andern Völkern durch den ausschließlichen Aufenthalt der Schechina unter ihnen sich auszeichnen sollten, er mit dem Worte ich ebenso verlangte, daß kein Mensch ihm in seinem Grade der Prophetie gleichkomme. Darauf ward ihm nun die Antwort: „Auch dieses, was du geredet hast, will Ich thun; denn du hast Gunst gefunden in Meinen Augen, und Ich habe dich namentlich erkannt" (2. B. M. 33, 17). So willigte also die Gottheit in den hohen Vorzug ein, den er sich ausbat, und in dieser Beziehung bezeugt die Schrift am Ende von ihm, „daß kein Prophet mehr aufstehen werde in Israel, wie Moses" d. h. selbst in Israel, das die für die Prophetie erwählte Nation ist, wird nie seines Gleichen aufstehen, nach der von ihm erhaltenen Versicherung, um wie viel weniger unter den andern Nationen, die der Prophetie gar nicht würdig sind. — Wenn aber die Rabbinen (Siphri zu 5. B. M. 34, 10) also deduciren: „Es stand aber kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses — „„in Israel nicht, aber wohl unter den andern Nationen, und dies ist Bileam"" so wollen sie damit bloß sagen: daß, wie Moses seine hohe Prophetenstufe nur um der Israeliten willen erlangte, — wie wir c. 12 dieses Abschnitts (S. 266) nachgewiesen — so auch Bileam, eigentlich ein Zauberer, seine eigne Stufe in der Prophetie ebenfalls nur der Israeliten wegen erlangte, damit er sie segne; keineswegs aber ist ihre Meinung, daß Bileam Moses darin gleichstehe, da Gott diesem schon zugesagt hatte: „Auch dieses, was du geredet rc." wodurch Er Seine Einwilligung zu

verstehen gab, daß kein Prophet ihm an Rang gleichkommen, und daß die Prophetengabe sich nicht auf die übrigen Völker erstrecken soll.

Als nun Moses sah, daß die Gottheit seine Bitten gewährte, so zog er zwei Schlüsse aus diesem Umstand: 1) Daß dem Menschen die Prophetie nicht natürlicher Weise werde, sondern bloß durch eine Gunst der Gottheit; denn, wäre sie natürlichen Ursprungs, warum hätte ihm dann die Gottheit willfahren, daß sie nicht die übrigen Völker treffen sollte, würde denn Gott den Menschen das Gut vorenthalten haben, worauf sie ein natürliches Anrecht haben? 2) Daß seine Prophetie die Wirkung eines Wunders, und daß es etwas über allen menschlichen Verstand Erhabenes sey, sie selbst vermittelst der Thora zu erlangen, selbst wenn man dazu befähigt wäre; denn läge es im Bereiche des menschlichen Verstandes, zu ihr zu gelangen, warum hätte ihm dann Gott zugesagt: „Ich habe dich namentlich erkannt" und daß in Israel keiner seines Gleichen mehr auftreten sollte? Ist es doch nicht annehmbar, daß Gott denen ein Gut vorenthalte, die ein Anrecht darauf haben, so daß Er nicht auf Jeden aus der Israelitischen Gemeinde — die das zum Besitze der Prophetie ausersehene Volk ist — wenn er dazu qualificirt ist, Seine Ausströmung übergehen lassen sollte! So muß sie demnach unbezweifelt die Wirkung eines durch außerordentliche Gnade geschehenen Wunders gewesen seyn, das die Natur des Menschen nicht mit sich bringt, und so versicherte Gott ihm denn, daß Er keinem weiter eine solche Gnade erweisen werde.

Da nun Moses merkte, daß dies eine günstige Stunde war, wo ihm unverdiente Gnade zu Theil werden sollte, so fügte er noch eine weitere Bitte hinzu, indem er sprach: „Laß mich doch Deine Herrlichkeit schauen!" (2. B. M. 33, 18) Aus der früheren Gunstbezeugung, die ihm ausschließlich zu Theil ward, schloß er nehmlich, daß das Erschauen oder das Begreifen der Herrlichkeit Gottes, wiewohl solches den Horizont der menschlichen Fassungskraft übersteigt, ihm ebenfalls auf dem Wege der Gnade gestattet werden möge. Darauf ward ihm die Antwort: „Mein Angesicht aber kannst du nicht sehen, denn Mich sieht nicht der Mensch und lebet" (ibid. v. 20) und wie es die Rabbinen (Siphri zu 4. B. M. 12, 6) erklären: „Nicht ein-

mal die Engel, die doch leben" (s. oben S. 97). Diese Antwort muß demnach so verstanden werden: Du mußt nicht wähnen, daß Ich dir diese Erfassung deßhalb verweigere, weil sie über den Horizont des Menschen hinausgeht, sondern weil sie selbst den Engeln, die doch ewig leben, unzugänglich ist; es möge Dir genügen, daß Du mit den Engeln hierin in gleicher Kategorie stehst, aber sie an Auffassung noch zu übertreffen, das ist unmöglich. Die Erfassung des Angesichts Gottes nehmlich d. h. Seiner Wesenheit, ist nur Ihm selbst möglich; dagegen gestattete Er ihm die Auffassung von der Rückseite aus, d. h. die Kenntniß der Art und Weise, wie alles Geschaffene sich von Ihm herleitet (s. oben S. 148).

Nach dem oben Gesagten, da Gott Moses sein Gesuch gewährt hat, wie es heißt: „Ich habe dich namentlich erkannt" müssen wir wohl zu der Einsicht gelangen, daß der Vers: „Aber es steht kein Prophet mehr auf in Israel, wie Moses" ein fortwährendes Wunder andeute, indem er die Ueberlegenheit von Mosis Prophetie über die aller übrigen Propheten nach ihm bezeugt, und sonach darf nie ein Prophet seinen Worten widersprechen.

Demgemäß hätten wir eigentlich Mosis Prophetengabe als einen besondern Folgesatz der Offenbarung aufstellen sollen, da sie die Ewigkeit seines göttlichen Gesetzes bedingt. Weil man jedoch gegen unsere oben gegebene Erklärung den Einwurf erheben könnte, wenn auch zugegeben werden muß, daß in Israel keiner, wie Moses oder gar noch größer aufstehen werde, dieses doch bei den übrigen Völkern geschehen könnte, indem man sich dabei auf die Hermeneutik der Rabbinen (zu Jes. 52, 13) beriefe: „er soll seyn erhöht, erhoben und sehr hoch" erhöht über Abraham ꝛc erhoben über Moses ꝛc" (Midr. Tanchum s. Jalkot Schim. z. St.) woraus erhellt, daß es allerdings möglich ist, daß es noch einen größern als Moses geben könne, so haben wir dieselbe bloß als einen Zweig zu dem Berufe des Gesandten angenommen, und nicht als einen besondern Folgesatz. Geben wir den Einwendern dann auch zu, daß ihre Schrifterklärung die richtige sey, und daß es künftig noch einen größern Propheten als Moses geben könne, so werden sie doch unmöglich behaupten können, daß man irgend einem ächten oder vorgeblichen Propheten glauben dürfe, wenn er Mosis Worten wi-

verstreitet, ohne daß er seine Sendung bewähre, d. h. ohne daß er unter Beiseyn von 60 Myriaden, wie Moses, öffentlich den Beweis ablege, daß er von Gott gesandt sey um ein Gesetz zu geben.

Die Frage aber, ob es sich einst wirklich begeben werde, daß das ganze Volk, wie ein Mann, die Bewährung eines Gesandten durch die aus dem Feuer redende Stimme Gottes vernehmen wird, wie dies bei Moses der Fall war? kann uns, als etwas Unerforschliches, nicht beschäftigen, und ist dies nur von der Weisheit Gottes abhängig. — Genug! so lange irgend ein Gesandter sich nicht auf obige Art beglaubigen kann, werden wir keinem Menschen, der Mosis Gesetze auf die Dauer umstoßen will, Gehör geben. —

Immer aber bleibt es zu verwundern, warum Maimonides, da er die Prophetengabe Mosis als Grundsatz aufstellte, und die Differenzpunkte zwischen Mosis und Anderer Prophetie (vgl. S. 259) angebend, ausspricht, daß alle vor- und nachmosaische Propheten eine niedrigere Stufe einnehmen, dann auch noch die Unabänderlichkeit und Unwandelbarkeit des Gesetzes als besondern Grundsatz aufstellt? Augenscheinlich that er dies, von der Ansicht ausgehend, daß ohne diesen Grundsatz man wohl geneigt seyn könnte, einem andern Propheten zu der Abschaffung des Mosaischen Gesetzes Gehör zu geben. Ist aber, wie er selbst schreibt, Moses größer als alle nachfolgende Propheten, so wäre es gewiß höchst sonderbar, wenn wir einen andern ihm vorziehen könnten! — Sollte jedoch Maimonides Ansicht vielmehr seyn, daß der Vers: „Es steht aber ꝛc“ bloß das prophetische Zeitalter ausschließe, unbestimmt lassend, ob später einer seines Gleichen aufstehen werde, und er hätte deßhalb den Grundsatz der Unabänderlichkeit des Gesetzes aufgestellt; so haben wir dagegen schon offen dargethan, daß zu keiner Zeit ein größerer Prophet als Moses, oder einer seines Gleichen aufstehen könne, und daß man zu keiner Zeit dem geringern Propheten Folge leisten dürfe, um des größeren Gesetz aufzuheben!

Weil jedoch ein Spitzfindiger sophistisch demonstriren dürfte, daß unter den übrigen Völkern später wohl ein Moses ähnlicher oder größerer Prophet aufstehen könnte, haben wir Mosis Prophetie nicht zum Folgesatz sondern als einen Zweig zum Berufe des Gesandten aufgestellt, um damit zu sagen, daß man

unmöglich Mosis Gesetz auf die Dauer aboliren kann, wenn die Sendung des spätern Propheten sich uns nicht zuvor auf eben die unzweideutige Weise bewährt hat, wie die Mosis. Und somit hätten wir uns der Verlegenheit enthoben, mit Maimonides die Unabänderlichkeit des Gesetzes zum Grund- oder Folgesatz zu erheben, da wie wir (K. 16 S. 290) dargethan haben, dafür der Pentateuch keinen Beweis enthält, und dieselbe anstatt ein specieller Grundsatz zu seyn, vielmehr eine Glaubenswahrheit ist, und ihre Bedingung in dem Berufe des Gesandten findet.

Auch scheint die Ausdrucksweise der Rabbinen in Thorath Cohanim (zum letzten V. d. 3. B. M. vgl. Jalkut Schim z. St. und oben C. 12 S. 268) mit unsrer Ansicht übereinzustimmen: „Dieses sind die Gebote" gibt zu verstehen, daß von nun an kein Prophet mehr eine Neuerung einführen darf, „die der Ewige Moses geboten, der Gesandte ist des Senders würdig;" wo sie also die Ewigkeit des Gesetzes und der Gebote als vom Berufe des Gesandten bedingt erklären. — Dies zu erörtern, hatten wir uns zur Aufgabe gestellt.

Kap. XXI.

Die Thora heißt „Zeugniß (עדות): „und in die Lade lege das Zeugniß" (2. B. M. 25, 21); „Wenn deine Söhne bewahren Meinen Bund, und dies Mein Zeugniß, das Ich sie lehre" (Psalm 132, 12). Ein Zeugniß kann unmöglich anders, als nach seinem einfachen Sinn verstanden werden; um die Zeugen dem Widerspruch oder der Widerlegung zu entziehen, dürfen wir nicht sagen: es war zu einer ganz andern Zeit, und dürfen überhaupt keine Deutung oder Wendung dazu machen. Haben sie z B. das Zeugniß abgelegt, Ruben habe den Simon am Ersten der Woche umgebracht, und sind der Falschheit geziehen worden, dann dürfen wir nicht sagen: wir wollen ihr Zeugniß so auslegen, daß sie nicht überführt werden, durch die Behauptung: unter dem Ersten der Woche verständen sie im ersten Jahr nach dem Erlaßjahr (das erste J. in der Jahrwoche), oder indem wir ihrem Ausdruck: er hat ihn umgebracht die Deutung unterschieben, daß sie damit bloß hätten sagen wollen: er hätte ihm kein Almosen

gegeben, um sein Leben zu fristen, oder: er hätte ihn nicht in der Thora unterrichtet, um ihn des künftigen Lebens theilhaftig zu machen. Denn das Zeugniß muß nach seinem einfachen klaren Sinne verstanden werden, und wenn die Zeugen der Falschheit überführt sind, so werden sie dafür umgebracht und wir dürfen ihren Worten nicht eine solche Deutung geben, daß wir sie retten können.

So nun heißt auch die göttliche Lehre Zeugniß, weil die Gebote nach ihrem einfachen Sinn aufgefaßt werden müssen, und wir nicht Wendungen und Erklärungen dazu machen dürfen, um herauszubringen, daß sie gewissen Bedingungen oder Zeitumständen unterliegen, deren dabei nicht gedacht wird. In dieser Hinsicht spricht David: „das Zeugniß des Herrn ist wahrhaftig" (Psalm 19, 9) d. h. es ist nach seinem einfachen Sinne wahr und ächt.

Wer aber deuten und neuern und verdrehen will, und z. B. behaupten, das Verbot des Schweines sey zeitlich, oder mit Beziehung auf den bösen Trieb gegeben und dgl., oder daß das Wesentlichste der Lehre im innern Glauben bestehe, und nicht in der Vollziehung der Gebote, dem liegt es ob, auch den Beweis für seine Behauptung zu liefern, und es steht ihm nicht frei, die Gebote umzustoßen, weil sie — ihm nach — gewissen Bedingungen oder Zeiten unterliegen, die doch nicht erwähnt sind. Auf Solche richtet der Psalmist die Worte: „Frevler haben mir Gruben gegraben, die nicht nach Deiner Lehre" und fährt dann erklärend fort, was die Gruben seyen, daß sie nehmlich sagen: „Alle Deine Gebote seyen — Glauben" allein, ihre Zeit sey schon vorüber, und ihre Vollziehung sey ganz überflüssig geworden; und mit solchen „Lügen verfolgen sie mich" darum „hilf mir," denn Deiner Hilfe bedarf ich, sonst „vernichten sie mich ja schier auf der Erde;" dennoch „verlasse ich Deine Befehle nicht;" er schließt dann: „nach Deiner Gnade belebe mich, daß ich bewahre Deines Mundes Zeugniß." (Ps. 119, 85 — 88) D. h. sie vernichten mich schier, Du aber belebe mich nach Deiner Gnade, damit ich die Gebote nach ihrem einfachen Sinne halte, denn sie sind das Zeugniß Deines Mundes d. h. wie ein Zeugniß, das nach dem einfachen Wortsinn verstanden werden muß, und es steht keinem Menschen frei, diesen Sinn zu deuten und aufzuheben.

Denn finden sich auch in der h. S. viele Gegenstände, die alle Gelehrte einstimmig als auf höhere, erhabene oder reingeistige Ideen hindeutend betrachten, wie z. B. die Erzählung vom Paradies, den vier Strömen u. a. m., so stellen sie deren Existenz und deren Wirklichkeit nach dem einfachen Wortsinne doch keineswegs in Abrede, sondern sind nur der Ansicht, daß diese Gegenstände, wiewohl wirklich also existirend, auch noch eine Anspielung auf Höheres und Erhabenes enthalten, wie z. B. die Verfertigung des Stiftszeltes. So finden sich im Organismus des menschlichen Leibes eine Zunge, Zähne, Lippen bestimmt, wie bei den Thieren, Speise damit zu nehmen, und haben dennoch beim Menschen noch eine höhere Bestimmung, indem sie zugleich Sprach- und Articulations-Werkzeuge sind, um Gott zu preisen und Sein Lob zu verkünden — gewiß eine Bestimmung, die derjenigen, die sie bei den Thieren haben, an Würde weit überlegen ist. —

So nun gibt es in der Welt sonstige physische Gegenstände, wie die vier Ströme (1. B. M. 2, 10 ff) und dergleichen die auf erhabnere Dinge hindeuten (s. Jalkut Schimoni zur Genes. §. 22); so z. B. sagen die Rabbinen: „Die Stadt Jerusalem hienieden sey eine Anspielung auf die Jerusalem droben" (s. Chagiga fol. 7 und besonders Maharscha in En Jacob zur St. fol. 173 b. vergleiche auch Sohar parasch. Wajikra col. 24 edit. Sulzbach an. 1684. und Raschi zu 1. B. M. 28, 18). Damit wollen sie aber keineswegs die Existenz der irdischen Jerusalem in Abrede stellen, die doch für sich selbst schon einen erhabenen Endzweck hat, nehmlich der Schechina zum Aufenthaltsort zu dienen, ebensowenig wie wir die Existenz Ezechiel's läugnen wollten, oder daß dieselbe einen an sich selbst ebenso würdigen Endzweck hatte, wie das Daseyn sonst eines Frommen, weil es von ihm heißt: „Ezechiel soll euch zum Vorbild dienen" (Ezechiel 24, 24).

Nach dieser Art müssen wir uns veranschaulichen, daß es im Pentateuch Dinge gibt, die auf andere, erhabene Gegenstände hinweisen, ja ganz metaphysische Ideen versinnlichen, und nichts destoweniger ihrem einfachen Wortsinne nach auch wahr sind; besonders aber liegt den Geboten, obgleich sie höhere, metaphysische Begriffe symbolisch vorstellen, dennoch

auch ein eigener selbstständiger Zweck sowohl, wie auch ein practischer zu Grunde.

Die Thora wird demnach — wie erörtert — deßhalb Zeugniß genannt, um anzudeuten, daß die Gebote als nach ihrem einfachen Wortsinne wahr aufzufassen sind, und daß wir diesen durch Verdrehungen nicht entstellen dürfen.

Kap. XXII.

Das Gesetz, das wir jetzt durch ununterbrochene Ueberlieferung von den Vätern auf die Kinder besitzen, ist noch ganz unverändert dasselbe, welches Moses auf Sinai übergeben worden.

Während des ersten Tempels nehmlich konnte es unmöglich eine Veränderung erleiden, da die Priester und Gesetzeslehrer im Tempel functionirten und es selber Jedermann bekannt und geläufig war. Gab es zwar damals manche götzendienerische Könige, so lebten doch gleichzeitig mit ihnen fortwährend Propheten bis zur Tempelzerstörung, die die Israeliten zur Beobachtung des Gesetzes aufmunterten. — Wenn wir aber (2. Könige c. 22 u. 2. Chro. c. 34) finden, daß Josias in großen Schrecken gerieth über die Gesetzesrolle, die der Priester Hilkia im Hause Gottes aufgefunden hatte, so folgt daraus noch keineswegs, daß keine Gesetzesrolle oder sonst eine Abschrift des Gesetzes vorhanden war, da ja Jeremias damals blühte; es ist vielmehr anzunehmen, daß, weil Amon und Manasse so götzendienerisch waren und den Ewigen so erzürnten — wie die Rabbinen sogar sagen, daß letzterer die Namen Gottes ausgelöscht und Götzennamen an deren Stelle geschrieben habe (Sanhedr. 103 b) — einer der Priester, befürchtend, daß derselbe, wenn ihm Mosis Manuscript in die Hände käme, auch darin die heiligen Namen auslöschen könnte, dieses zwischen die Mauern des Baues verborgen habe; daß man später unter Josias, der sich aufrichtig und von ganzer Seele zu Gott bekehrte, nach den Vorschriften des Mosaischen Gesetzes, jenes Manuscript wiederaufgesucht habe, ohne es jedoch finden zu können. Als man jedoch späterhin die Reparatur des Hauses vornahm, so fand es Hilkia zwischen den Mauern, und dies war ihm ein so wichtiger Fund, daß er gleich zum König schickte und ihm sagen ließ: „Die Rolle des Gesetzes habe ich gefunden!“ (2. Könige 22, 8) d. h. die bewußte Gesetzesrolle, die Moses anfertigte; er sagte aber nicht „e i n e Gesetzesrolle habe ich gefunden.“

Den Umstand aber, daß König Josias bei Anhörung des Inhalts derselben so erschrack, daß er seine Kleider zerriß, erklärten schon die Rabbinen genügend im Jerusalemischen Talmud: (Talm. Babyl. Joma 53.) „Daß die von Moses angefertigte Gesetzesrolle ursprünglich gegen ihren Anfang zusammengerollt gewesen sey, daß man sie damals aber bei dem Verse zusammengerollt gefunden hätte: „Führen wird der Ewige dich und deinen König, den du aufstellen wirst über dich ꝛc.“ (5. B. M. 28, 36.) Deßhalb nun erschrack der König so heftig, nicht aber weil sie etwa die Lehre vergessen hätten.

Auch bei dem babylonischen Exil konnte sie nicht verändert werden, weil zu Anfang des Exils des Jojakim vor der Tempelzerstörung die Schmiede und Schlosser und die großen Gelehrten Israels weggeführt wurden (s. 2. B. d. K. 24, 14 u. 16.), da Daniel und der Prophet Ezechiel unter denselben waren — so heißt es: „Da kam der Flüchtling aus Jerusalem zu mir um anzusagen: Die Stadt ist geschlagen“ (Ezech. 33, 21.) — und bei allen exilirten Israeliten, die im ganzen Land Assyrien zerstreut waren, sich Abschriften des Pentateuchs fanden; fand sich ja selbst bei den Cuthäern, die der König von Assyrien in die Städte Samariens versetzte, der Pentateuch vor! Bei der Zerstörung des Tempels war demnach die Lehre schon in Babylonien verbreitet, und so konnte dieses Ereigniß keine Veränderung daran zur Folge haben.

Als sodann Ezdras aus Babel hinaufzog, da zog nur eine geringe Anzahl mit ihm, indessen die Großen, die Gelehrten, und die untadeligen Stammes alle zu Babel zurückblieben, wie die Rabbinen sagen: „Ezdras zog nicht eher von Babel herauf, bis er es gleichsam zum reinen Waizenmehl gemacht hatte.“ (Kidduschin 69 b.) Das heißt: er ließ die von ächter Abkunft zurück und nahm Alle, die unächter Abkunft waren mit sich, weil es ihm in Palästina eher möglich seyn mußte, sie vor Vermischung zu bewahren. Zum Beweise mag dienen, daß gar Keiner vom Stamme Levi mitgezogen war; so heißt es nehmlich: „Und ich musterte das Volk und die Priester, aber von den Söhnen Levi's fand ich keinen dort“ (Ezdras 8, 15.) so daß er wegen ihrer nach Babel schickte, wo man ihm dann von den Mahaliten 18 Mann zusandte. Da nun alle Großen und Gesetzeskundigen in Babel blieben, so war es ihm (Ezdras) unmöglich, auch nur das Geringste am Gesetze zu modificiren, indem

sonst sein Gesetz nicht mit dem der in Babel Zurückgebliebenen, sowie der in Samarien, Assyrien und an andern Orten Wohnhaften, die sich seiner Einwanderung nicht angeschlossen hatten, übereinstimmend gewesen wäre. Hat er auch — wie oben c. 16 und 19 erwähnt — zum Andenken an die zweite Erlösung die Schrift verändert, so stand ihm dasselbe doch nicht mit dem Gesetze selbst frei. Die Veränderung in der Monatordnung — von Tischri statt von Nisan an zu zählen (s. ebenda) — konnte als keine eigentliche Veränderung betrachtet werden, da sie nach pentateuchischen Geboten schon die Erlaß- und Jobeljahre von Tischri an zählten (s. 3. B. M. 25, 9 und vergl. Rosch Haschana 8 b.) Wahrscheinlich hatte sich auch vermittelst Jeremias von den Propheten her bis zu Moses hinauf die Tradition erhalten, daß man ein Andenken für die zweite Erlösung machen sollte, ohne dabei das Passahgebot, als Andenken an den Auszug aus Egypten zu verdrängen. Das Gesetz selbst aber blieb demnach unangetastet.

Finden sich aber in dem Pentateuch bei andern Völkern abweichende Stellen oder Lesarten, so können solche Abweichungen nur von der Unkenntniß der Uebersetzer herrühren. Denn die Juden verfahren sehr kritisch mit dem Gesetz und seinen Buchstaben, selbst bis auf Beachtung der Plena und Defecta, sie können sich rühmen, die Anzahl der Buchstaben und der Versabsätze zu kennen, was sie als Randglossen zu ihren Büchern schreiben, unter der Benennung Massora; dieser Sicherheit können sich die andern Völker nicht rühmen. So sagen auch die Rabbinen: „Deßhalb wurden die Frühern Sopherim (Zähler gewöhnlich: Schreiber) genannt, weil sie alle Buchstaben der heiligen Schrift zählten" (Kidduschin 30 a. s. daselbst Raschi u. Tosephot). Daraus läßt sich füglich schließen, daß der Pentateuch bei ihnen heutzutage noch ebenso unverändert erhalten ist, wie er Moses übergeben worden. Zum weitern Beweise gilt, daß er heutzutage noch bei allen durch die ganze Welt vom äußersten Osten bis zum fernsten Westen zerstreut lebenden Israeliten ohne die mindeste Abweichung derselbe ist.

Wenn aber die Rabbinen zu manchen Ausdrücken des Pentateuchs bemerken: „Sie seyen Verbesserungen der Schreiber" wie zu Genesis 18, 22. „Abraham aber stand noch vor dem Ewigen" es hätte heißen sollen: „Der Ewige aber stand noch vor Abraham" (Beresch. Rabba parsch. 49 s. a. den Commen-

tar Matnot Kehuna z. St.) „jedoch ist dies eine Verbesserung der Schreiber"; ebenso (4. B. M. 11, 15.) „auf daß ich nicht mein Uebel sehe" hätte heißen sollen: „auf daß ich nicht Dein Uebel sehe" jedoch ist dies eine Verbesserung der Schreiber"; (s. Jalkut Schim. §. 736.) und in noch mehr dergleichen Stellen (4. B. M. 12, 12. Ezechiel 8, 17. Psalm 106. 20 Zachar. 2, 12. Job. 7, 20. Habak. 1, 12.), so wollen sie damit keineswegs sagen, daß je ein Mensch Etwas an der heiligen Schrift verändert habe. Giebt es doch keinen Menschen in der Welt, der wenn er ein Buch verfälscht hätte, dann erklären würde: dies und dies habe ich verfälscht oder verbessert! Wie nun könnten sie in diesem Sinne sagen: „Dies ist eine Verbesserung der Schreiber"? Sie wollen vielmehr bloß zu verstehen geben, daß dem Zusammenhange nach es z. B. hätte heißen sollen: „Auf daß ich nicht Dein Uebel sehe;" wenn aber in der heiligen Schrift eine andere Lesart vorgezogen worden, so sey dies nur dem Verfahren eines Schreibers zu vergleichen, der aus Ehrerbietung vor dem Höhern seine Worte besser faßt; denn in der besagten Stelle z. B. meinte Moses nicht sich selbst, sondern die Gottheit, verbesserte aber was ihm Gott dictirte, wie ein Schreiber aus Ehrerbietung zu thun pflegt. So auch bei allen übrigen.

Aehnlich verhält es sich mit den Punkten auf dem Worte ואהרן (4. B. M. 3, 39.) und auf לנו ולבנינו (5. B. M. 29, 29.) und andern. Der Punkt auf einem Worte soll nehmlich anzeigen, daß, obgleich das Wort stehen muß bleiben, es dennoch als nicht hingeschrieben betrachtet werden soll, und ist so eine Vermittelung zwischen der Aufnahme des fraglichen Wortes und dessen Auslassung. So bedeuten 4. B. M. 3, 39. die Punkte, daß, obgleich dort geschrieben ist: „Alle Gemusterten der Leviten, welche Moses und Aaron gemustert" Moses der eigentliche Zähler und Aaron ihm nur beigegeben war, und letzteres nur der Achtung halber dasteht. Ebenso in 5. B. M. 29, 29. uns und unseren Kindern sollen die Punkte andeuten, daß wenn auch die Kinder durch die Eltern verpflichtet werden können, eine derartige Verpflichtung dennoch nicht der von den Eltern selbst übernommenen gleichzuachten sey. Auf ähnliche Weise sind die übrigen zu erklären.

Kap. XXIII.

Eine Sache ist vollkommen, wenn weder ein Zusatz noch eine Minderung als dabei zuläßig gedacht werden kann. Da

nun David der Lehre des Herrn das Prädicat vollkommen zuspricht (Psalm 19, 8. vgl. I, 8.), so kann ihr unmöglich Etwas gebrechen, was zur Erlangung ihrer Vollkommenheit und ihrer Bestimmung noch nöthig wäre.

Andrerseits aber, da alles Schriftliche, welcher Art es auch sey, zwei völlig verschiedene Arten der Verständniß zuläßt, so daß eine zwar den Sinn des Abfassers treffen, die andere aber ihn gänzlich verfehlen kann, — wie Maimon: in dem Sendschreiben (Tractat) über die Auferstehung (im Eingange) sagt: daß aus demselben Verse: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist Einer!" (5. B. M. 6, 4.) die Israeliten die absolute Einheit ersehen, während die Nazarener die Trinität herausdeuten — so war es, wenn die Lehre Gottes wirklich vollkommen seyn und in ihrem richtigen Sinn verstanden werden soll, von Nöthen, daß, als Gott dieselbe dem Moses schriftlich gab, Er demselben auch zugleich ihren richtigen Sinn erklärte, und ebenso Moses dem Josua, Josua den Aeltesten, diese den Propheten, und so eine Generation der andern, damit sich nicht der geringste Zweifel über die richtige Verständniß der Schrift einschleiche. Diese Erklärung des *schriftlichen* Gesetzes nun, das Moses dem Josua, und dieser weiter überlieferte, ist das *mündliche* Gesetz genannt worden, weil eine solche Erklärung das schriftliche Abfassen nicht zuläßt, indem in einer solchen schriftlichen Abfassung wieder jene Zweifel aufstoßen könnten, die die erste Schrift trafen, so daß für diese Erklärung selbst wieder eine Erklärung nöthig würde, und dies in's Unendliche fortgehen könnte. So erging es in der That der Abfassung der Mischna, als welche die Erklärung des schriftlichen Gesetzes ist, und die so vielen Zweifeln und Verwirrungen Raum gab, daß sie wieder eine Erklärung erforderte, welche Rab Aschi mit der Abfassung der Gemara als Mischna-Commentar lieferte; aber auch dieser konnte einer weitern Erklärung nicht entbehren, und so entstanden für dieselbe gar viele Commentare und abweichende Erklärungsarten, auf die Commentare wieder andere und so fort. Es ist also einleuchtend, daß das schriftliche Gesetz nicht vollkommen seyn kann, wenn sich nicht zugleich jener Commentar mündlich dabei erhält. — In diesem Sinne sagten auch die Rabbinen: „Daß Gott einen Bund mit Israel schloß, geschah nur um des mündlichen Gesetzes willen." (Gittin 60 b.) Weil nehmlich ohne dieses das schriftliche nicht verständlich ist; und

weil ferner das göttliche Gesetz unmöglich so vollkommen seyn kann, daß es allen Zeiten genügend vorsehe, indem der stets in den menschlichen Angelegenheiten neu sich einstellenden Umstände — wie Rechtssachen und sonstige zufällige Gestaltungen — so viele und mannigfache sind, daß sie kein Buch zu umfassen vermag, deßhalb wurden Moses auf Sinai noch allgemeine, in dem schriftlichen Gesetze kurz angedeutete Regeln mitgetheilt, damit die jeweiligen Gelehrten aus denselben das Verhalten bei solchen neuen Zeitbedürfnissen herleiten. Diese Regeln sind im Eingange der Thorath Cohanim in der Boraitha niedergelegt, welche beginnt: „R. Ismael sagt: durch dreizehn Folgerungsarten wird das Gesetz ausgelegt: durch den Schluß vom Leichtern auf's Schwerere, durch den Schluß des ähnlichen Ausdrucks ꝛc."

Durch diese hermeneutischen Regeln nun, oder durch eine derselben, läßt sich Alles, was nicht ausdrücklich im schriftlichen Gesetz steht, ausmitteln. Was jedoch ausdrücklich in der Schrift steht, oder durch Ueberlieferung anerkannt ist, dagegen kann das Resultat der hermeneutischen Schlüsse auf keine Weise sich geltend machen, um Schrift oder Tradition zu verdrängen. Aus diesem Grunde wird man in der Gemara oft die Frage aufgestellt finden: „Woher hast du dieses?" worauf die Antwort folgt: „Es ist eine Institution des Moses von Sinai her." So erwiedert auch oft der Interpellant: „Als Tradition wollen wir es wohl annehmen, aber als Rechtsfolgerung gibt es einen Einwand darauf."

Insofern aber in dem, was nicht traditionell ist, sondern erst durch eine der 13 hermeneutischen Regeln oder durch sonst eine Art der Schlußfolgerung sich herausstellt, Streitigkeiten unter den Israelitischen Gelehrten entstehen können, und um die Integrität des göttlichen Gesetzes aufrechtzuhalten, hat die göttliche Weisheit es für angemessen erachtet, solchen Streitigkeiten dadurch soviel wie möglich ein Ziel zu setzen, daß sie der jeweiligen Majorität der Gelehrten das Uebergewicht zusprach, welches in den Worten: „Nach der Mehrheit (ist) zu neigen" (2. B. M. 23, 2.) enthalten ist. (s. Maim. Sepher Hammitzwot prohib. Gebot 282.). In diesem Sinne heißt es auch: „Nicht abweichen darfst du von dem Worte, das sie dir verkünden, weder zur Rechten noch zur Linken," (5. B. M. 17, 11.) worauf die Rabbinen commentiren: „Selbst wenn sie dir sagen, die Rechte sey die Linke und die Linke sey die Rechte, folge ihnen." (Siphri

zur St.) Dies ist so zu verstehen: da es in der menschlichen Natur liegt, daß Jeder seine eignen Gedanken hat, und sich selbst mehr Einsicht, Ueberlegung und Verstand als jedem Andern zutraut, so daß häufig Alberne, Frauen und Ignoranten in ihrem Dünkel, klüger zu seyn, sich erlauben, die Gelehrten zu kritisiren, so hat die Schrift geboten, wenn es auch Manchem vorkommen sollte, daß die Gelehrten die Linke zur Rechten und die Rechte zur Linken machen, dennoch nicht von ihrem Ausspruch abzuweichen; vielmehr muß die Majorität immer den Ausschlag geben, selbst in dem Falle, daß ein Einzelner klüger als jeder von ihnen für sich wäre und der Wahrheit durch seine Ansicht näher käme als sie alle, darf sich der Einzelne nicht erlauben, praktisch seiner eignen Ansicht zu folgen im Gegensatz zu der der Majorität.

Hieher gehört die Controverse zwischen R. Eliezer und R. Josua (Baba Mezia 59 b). Obschon nehmlich Ersterer allen Uebrigen an Gelehrsamkeit so überlegen war, daß ein Bathkol herauskam und rief: „Was wollt ihr gegen R. Eliezer, dessen Ausspruch bei jeder Gelegenheit als Entscheidung gilt?“ erhob sich dennoch R. Josua und rief: „Nicht im Himmel ist sie!“ Hat auch R. Eliezer gleich die Wahrheit auf seiner Seite, so ist es doch nicht rathsam, die Ansicht der Mehrzahl hintansetzend, dem Ausspruch des Einzelnen zu folgen; denn auf Sinai ist uns schon die Lehre gegeben worden, worin es heißt: „Nach der Mehrheit (ist) zu neigen,“ und wenn wir auch nur in einem einzigen Punkte trotz der Gegenansicht der Mehrheit uns für den Einzelnen erklären, wird sich zu allen Zeiten großer Hader in Israel entspinnen, da alsdann jedes Individuum, wenn es sich einbildet, die Wahrheit auf seiner Seite zu haben, nach seiner besondern Ansicht sich praktisch richten würde, was unwiederbringlich den allgemeinen Verfall des Gesetzes nach sich ziehen müßte.

Wir müssen daher stets an der allgemeinen Regel festhalten, die Ansicht der Majorität der des Einzelnen oder der Minderzahl vorzuziehen, vorausgesetzt nehmlich, daß die Mehrzahl aus Gelehrten und nicht aus Ignoranten bestehe, denn die unwissende Menge ist manchmal so verblendet, daß sie sich zu Ansichten bekennt, die aller Vernunft zuwiderlaufen. Schon Salomo hat darauf aufmerksam gemacht, sich nicht von dem Urtheil der Menge mitreißen zu lassen, weil wir sie bei vielen

Gelegenheiten geradezu gegen die Wahrheit urtheilen sehen. „Denn (die Menge) verachtet nicht den Dieb, der stiehlt, sich zu befriedigen, wenn's ihn hungert" (Sprüche 6, 30). Dieses ist bei ihr gestattet und nicht ehrlos; in Wahrheit aber ist es ganz anders, denn, „wird er ergriffen, zahlt er siebenfach, und müßt' er seine ganze Habe geben," (ebenda 31) nach mosaischem Recht, welches verordnet: „wenn er Nichts hat, soll er verkauft werden wegen seines Diebstahls." (2. B. M. 22, 3). So ist es auch ein allgemeiner Volksbegriff, daß der Ehebrecher keine Strafe verdiene, indem behauptet wird: „Der Ehebrecher ist von Sinnen" (Sprüche 6, 32 ff.) und man muß ihn nur bemitleiden, denn er schadet und richtet sich selbst zu Grunde, indem er die Sünde und das Böse zu seinem eignen Nachtheil begeht, was kein Mensch, der bei Verstande ist, thun würde. In Wahrheit aber ist dem nicht so, sondern: „Schaden und Schmach findet" der Ehebrecher; „denn Eifersucht treibt den Mann in Wuth, und er schont nicht am Tag der Rache; er achtet gar kein Lösegeld, und läßt nicht nach, mehrt sich Bestechung gleich." — Auf das Urtheil der Menge darf man sich also gar nicht verlassen, da es der Wahrheit manchmal geradezu entgegen ist. Haben sie doch zu Ahab's, Manasse's und Anderer Zeiten alle — die Propheten und ihre Jünger ausgenommen — einstimmig dem Götzendienst gehuldigt!

Demzufolge muß die Entscheidung bloß der Mehrheit der Gelehrten überlassen bleiben; denn die Weisheit ist eine Gabe Gottes, „denn der Herr gibt Weisheit, aus Seinem Munde — Kenntniß und Vernunft." (Sprüche 2, 6). Dadurch allein kann die Lehre Gottes zu allen Zeiten vollkommen und frei von allen Mengel erhalten werden.

Kap. XXIV.

Diese göttliche Lehre Mosis erstreckt sich über dreierlei Gegenstände, die unter drei verschiedene Begriffe gehören, nehmlich: unter Weisheit, Willen und Macht.

Die erste Abtheilung umfaßt Gegenstände der wahren Erkenntniß, und heißt biblisch W o r t e — so: „Diese W o r t e redete der Ewige zu eurer ganzen Versammlung ꝛc," (5. B. M. 5, 19); so auch: „Er schrieb aber auf die Tafeln die W o r t e des Bundes, die zehn W o r t e." (2. B. M. 34, 28) — wegen der Erkenntniß, die deren hauptsächliches Element ist, als:

Daseyn Gottes, Offenbarung, Vorsehung, Unkörperlichkeit, Erschaffung der Welt aus dem Nichts, und dgl. Diese Abtheilung entsprang aus der Weisheit Gottes, d. h. insofern Er weise ist.

Die zweite Abtheilung umfaßt die Gebote, die in dem Willen Gottes ihren Grund haben, und darauf hindeuten, daß Er mit Willen begabt ist. Diese Abtheilung heißt: Satzungen, und ist der Inbegriff aller solchen Gebote, deren Ursache nicht bekannt ist, als: das Verbot des Schweines, der Tracht des Schaatnes, der Aussaat vermischter Fruchtgattungen, die rothe Kuh und ähnliche, gleichsam königliche Erlasse, Dinge die Gott gefällig seyn müssen, da Er sie geboten. So sagen die Rabbinen: „Sollte Gott wohl daran gelegen seyn, ob man am Halse oder am Nacken schlachte? Es ist also bloß wegen des Vergnügens, auf Sein Geheiß Seinen Willen ausführen zu sehen;" (Wajikra rab. p. emor) so auch: „eine Feuerung zum Geruche der Besänftigung" (bei den Opfern) es ist Mir ein Vergnügen, wenn auf Mein Geheiß Mein Wille geschieht. (Tract. Zebachim)

Die dritte Abtheilung umfaßt die Aufrechthaltung des Rechts und Verbannung der Gewalt unter den Menschen und heißt: „Rechte." Diese haben ihren Grund in Seiner Allmacht. Nun kann das bürgerliche Gesetz unmöglich die erste Abtheilung enthalten, nehmlich die Gegenstände der wahren Erkenntniß, denn wie wir in diesem Abschnitte schon gezeigt haben, herrscht immer noch ein Streit über die erhabenen Forschungen, von denen allein die Erkenntniß ausgehen könnte. — Auch die zweite Abtheilung, die Einsicht in die Satzungen und sonstige Gott wohlgefällige Dinge, ist dem bürgerlichen Gesetze ein durchaus verschlossenes Gebiet; denn, wie wir (oben Kap. 7.) gezeigt, ist es dem menschlichen Verstande durchaus unmöglich, das Specielle der gottgefälligen Dinge ohne Prophetengabe zu erfahren. Es erstreckt sich also hauptsächlich über die dritte Abtheilung, die Rechte, deren Tendenz ist, Gewalt zu verbannen und das Recht aufrecht zu halten, überhaupt die Vollkommenheit des socialen Staatsverbands.

Bei tieferer Betrachtung dagegen wird man finden, daß es selbst für die dritte Abtheilung keine sichere Regeln bieten kann, daß es nicht ausreicht, unter allen Umständen genau zu ermessen, was wahrhaft Rechtens ist. Welcher Menschengeist kann z. B.

mit Sicherheit angeben, ob ein Dieb zwiefachen, dreifachen, vier- oder siebenfachen Ersatz zu leisten habe? So findet man unter den Gesetzgebern einen, der verordnet hat, wer Geld stiehlt, sey's viel oder wenig, soll umgebracht werden. Gegen solches sträubt sich aber der menschliche Verstand, der nicht begreifen kann, warum Jemand selbst für oft wiederholten Gelddiebstahl das Leben einbüßen soll. — Deßhalb nun hat es die göttliche Lehre für gut befunden, verschiedenartige Strafen für den Diebstahl zu bestimmen. Wer z. B. ein Pfand läugnet und dgl., — was eine geringere Art des Diebstahls ist, muß seinem Nächsten zwiefachen Ersatz geben; (2. B. M. 22, 8. vgl. B. Mezia fol. 44 a.) wer ein Lamm stiehlt muß vier Schafe dafür geben; wer einen Ochsen stiehlt, muß fünf Rinder dafür erstatten (2. B. M. 22, 1), weil der durch Ochsendiebstahl verursachte Verlust größer ist, indem der Ochse dadurch von seiner Arbeit abgehalten wird; weil jedoch durch Entwendung eines Lammes verhältnißmäßig ein größerer Schaden entspringt, als durch die Entwendung anderer Gegenstände — der Verlust an Milch, Wolle und Jungen — sind vier Schafe auf den Lammdiebstahl gesetzt. Für alle Fälle gilt aber die Regel: „wenn er Nichts hat, soll er verkauft werden wegen seines Diebstahls." Es kann nehmlich nur recht und billig seyn, daß wer seinem Nächsten Geldschaden zufügen will, solchen durch Geld wiedervergütet und im Falle des Unvermögens verkauft werde, damit sich der Beeinträchtigte — wenn auch durch dessen Person — bezahlt mache; dem strengen Rechte entspricht es aber keineswegs, daß Jemand wegen Gelddiebstahls hingerichtet werde, indem dies blos auf Personendiebstahl anwendbar ist. So heißt es auch: „Wenn Jemand gefunden wird, der eine Person stiehlt von seinen Brüdern, von den Söhnen Israels, und macht sie sich leibeigen oder verkauft sie, so soll er sterben, derselbe Dieb;" (5. B. M. 24, 7) d. h. und sonst Keiner. — So reicht in den meisten Fällen das bürgerliche Gesetz nicht aus, das wahrhaft Rechte und die richtige Mitte zu bestimmen. Deßhalb muß das göttliche Gesetz, ebenso wie es die beiden ersten Abtheilungen umfaßt, auch die der Rechte umfassen, zu zeigen, daß es in keines Menschen Macht steht, die Wahrheit im Rechte so zu treffen, daß er ein unfehlbares Urtheil fällen könnte, sondern daß solches nur bei Gott stehe. Darum läßt sich, wie gesagt, die ganze Lehre in die drei Abtheilungen bringen,

um Seine Weisheit, Seinen Willen und Seine Macht zu bekunden.

In diesem Sinne spricht sich auch der Sänger im 147 Psalm aus. Indem er nehmlich den Herrn für die Ausflüsse Seiner Weisheit, Seines Willens und Seiner Allmacht preist, verbindet er damit auch zugleich ein Lob auf die Gnade, womit Gott geruht hat den Israeliten jene dreierlei Gesetzes-Abtheilungen, ebenfalls Aeußerungen besagter drei Attribute zu gewähren. Darum spricht er: „denn gut ist's, singen unsrem Gott, ja süß ist's; lieblich ist Lob;" nehmlich für alle Ausflüsse der drei Attribute, die auf Seine Vorsehung hindeuten. Sodann beginnt er: „Der Herr erbaut Jerusalem, versammelt Israels Verstoßene." Hierin bekundet nehmlich der Herr Seine Willenskraft, einem Könige ähnlich, der auf seinen bloßen Willen hin eine Provinz anbaut, und sie von irgend einem ihm beliebigen Volke colonisiren läßt, und dem sich wegen seines höchsten Ansehens im Reiche keiner opponiren kann, da sein Wille die oberste Gewalt ist. Weiter heißt es: „Er heilt die gebrochenen Herzens sind, verbindet ihre Verletzungen." Hierdurch soll die Allmacht bezeichnet werden; denn während die Trennung anderer Glieder eine mögliche Heilung zuläßt, läßt der Herzbruch, nach den Angaben der Mediciner, natürlicher Weise gar keine Heilung zu; um also von der göttlichen Allmacht, dem Bedrückten von dem Bedrücker zu helfen, eine Idee zu geben, sagt er von Gott, daß Er Herzbrüche heilt, trotz dem, daß sie von Natur keine Heilung gestatten. So spricht auch David: „Nah ist der Herr denen gebrochenen Herzens, und denen zerknirschten Geistes hilft Er." (Psalm 34, 19) d. h. so wie Er denen, die gebrochenen Herzens sind, und in deren Natur es nicht liegt, wieder zu genesen, zur Heilung bereit ist, so hilft Er auch denen, die gedemüthigt sind, und gewöhnlich keinen Retter haben, wie Salomo sagt: „Mannhafter Geist hält seine Krankheit aus, doch gebeugten Geist, wer hält ihn aufrecht?" (Sprüche 18, 14). Wenn ein Kranker einen starken Lebensgeist hat, so läßt ihn dieser die Krankheit überdauern, wenn aber der Geist krank ist, wer hält sie dann aus? denn alsdann liegt Genesung nicht in der Natur. Der Psalmist fährt fort: „Er setzt eine Zahl den Sternen, nennt alle sie mit Namen" mit Beziehung auf Seine Allweisheit, und um alle drei Attribute zusammenzufassen fügt er den Vers an: „Groß ist unser Herr und stark an Macht,

für Seine Einsicht giebt's keine Zahl." Groß bezieht sich auf die Ausführbarkeit und die Unwiderstehlichkeit Seines Willens, und entspricht dem vorhergegangenen: „Der Herr erbaut Jerusalem;" stark an Macht deutet auf Sein Vermögen, die gebrochenen Herzen zu heilen, entsprechend dem Verse: „Er heilt die gebrochenen Herzens sind;" für Seine Einsicht giebt's keine Zahl bezieht sich auf Seine Weisheit, daß Er die Zahl der Sterne, die Kraft eines jeden einzelnen sowie auch die gegenseitige Combination ihrer Kräfte kennt, und entspricht den Worten: „Er setzt eine Zahl den Sternen." Da nehmlich Seine Weisheit unendlich ist und folglich auch das Unendliche zu umfassen vermag, um wievielmehr vermag sie die nothwendig endliche Zahl der Sterne zu umfassen; denn die Unendlichkeit in der Körperwelt ist unmöglich. Weil jedoch ihre vielartigen Kräfte durch ihr gegenseitiges in einander Verzweigtsein so vielseitig und vielfach getheilt werden, schreibt der Psalmist die Kenntniß ihrer Zahl und dieser vielseitig getheilten Kräfte der unendlichen Weisheit zu. — Zwar behaupten die Naturforscher, die Sterne hätten eine bestimmte und bekannte Anzahl, 1122; darunter sind aber bloß die sichtbaren Sterne zu verstehen, während der für uns unsichtbaren Zahl Legion ist, wie es heißt: „und ihr seyd jetzt wie Sterne des Himmels an Menge" (5. B. M. 1, 10) und dgl. m. Werden wir nun durch unser schwaches Gesicht verhindert, mehr als einen kleinen Theil davon wahrzunehmen, so läßt sich deßhalb nicht behaupten, daß, was wir nicht sehen, auch nicht vorhanden ist. Wenn die Eule das Sonnenlicht nicht sieht, so ist dies kein Beweis für dessen Nicht-Existenz. Insofern nun die Bestimmung der Sternenzahl auf die Kenntniß der Vielseitigkeit, die aus der mannigfaltigen Zusammensetzung ihrer Kräfte entspringt, hindeutet, und das sie alle mit Namen Rufen — wie ein Herr seinen Knecht aufruft, seinen Willen zu erfüllen u. s. w. — andeutet, daß sie Ihm unterthan sind, um ihre Vorbedeutung nach dem Rathschlusse Seiner Weisheit zu vernichten, dient dieses dem Psalmisten als Beweis Seiner Weisheit.

So zieht sich dieses Thema, Gottes Weisheit, Willen, Macht, auch durch den ganzen übrigen Theil des Psalms fort. „Der Herr richtet die Demüthigen auf rc." Andeutung auf die Macht; „Er deckt den Himmel mit Wolken rc," deutet auf die Weisheit, denn Elihu führt die Merkwürdigkeit des Regens als hin-

weisung auf Seine Weisheit an (Job. c. 37, v. 27 ff.). „Nicht an des Rosses Stärke hat Er Lust ꝛc." deutet auf den Willen, daß nicht Rossebezähmer oder körperliche Stärke und Größe Sein Wohlgefallen finden, sondern „der Herr hat Lust an denen, so Ihn fürchten, so auf Seine Gnade hoffen" denn nicht durch Macht und nicht durch Gewalt hilft der Herr. „Lobe, Jerusalem! den Herrn ꝛc." entspricht dem frühern: „Der Herr erbaut Jerusalem," um das erlangte Wohlgefallen zu bekunden; derselbe Gedanke zieht sich durch den weitern Verfolg des Psalms, das Gewähren des Regens, und anderer der Welt gestatteten Güter, die alle als Ausflüsse Seiner Weisheit, Seines Willens und Seiner Macht aufgeführt werden. Der Schluß: „Er verkündet Seine Worte Jacob, Seine Satzungen und Rechte Israel" soll ebenfalls andeuten, daß diese drei Bestandtheile der Lehre: Worte, Satzungen und Rechte Seine Weisheit, Seinen Willen und Seine Macht bezeugen; sie sind darum einzeln ausgedrückt, damit man den Herrn preise, daß diese drei Bestandtheile von Ihm der gesammten Nation mitgetheilt worden. „So that Er keinem Heidenvolke" soll die große Gnade verkünden, die der Herr Israel bewies, indem Er ihnen Worte, Satzungen und Rechte gab, nach denen sie geleitet werden sollen, um ihre menschliche Vollkommenheit zu erlangen, was Er noch keinem Heidenvolke gethan, daß Er ihm Seine Worte und Satzungen mitgetheilt hätte; ja selbst die Rechte, die doch das bürgerliche Gesetz besprechen und bestimmen soll, wissen die übrigen Nationen nicht, indem ihre Kenntniß nicht genügend ist, das wahre Recht und wahrhaft Billige zu ermessen, wie wir schon dargethan. Der Psalm schließt mit Hallelujah, um zu zeigen, daß es sich zieme, den Herrn für diese ausgezeichnete Gnade lobzupreisen, die Er Israel erwiesen, indem Er einen so ausgezeichneten Grad der Vorsehung ihm zu Theil werden ließ, dadurch daß Er nach Seiner Weisheit, Seinem Willen und Seiner Macht, ihm Worte, Satzungen und Rechte übertrug, die das Mittel sind, die menschliche Bestimmung zu erreichen.

Kap. XXV.

Folgende Controverse hatte ich mit einem christlichen Gelehrten. Von dem Satze ausgehend, daß ein jedes Ding von Seiten seiner Ursachen zu untersuchen sey, nehmlich: von Sei-

ten des Stoffes, der Form, des Urhebers und des Endzwecks, behauptete derselbe, bei einer derartigen Betrachtung der mosaischen Lehre würde man dieselbe in allen vier Punkten mangelhaft finden. Von Seiten des Stoffes: denn es kämen darin Erzählungen und sonstige Dinge vor, die gar Nichts mit einer Lehre d. h. mit einer Anleitung und Zurechtführung gemein hätten; während die Lehre Jesu Nichts enthielte, was nicht Lehre wäre. Von Seiten des Urhebers: denn sie lasse die göttlichen Mysterien, die auf die Trinität hindeuten, so sehr im Dunkeln, daß es unmöglich sey, durch sie nur einen Begriff von des Schöpfers Vollkommenheit und Attributen zu bekommen; dieser Begriff lasse sich dagegen sehr leicht im Evangelium erlangen, da dasselbe deutlich erkläre: Gott sey Vater, Sohn und h. Geist und diese alle seyen Eines. Von Seiten des Endzwecks: weil sie nicht eine geistige Glückseligkeit als die wahrhafte Bestimmung des Menschen annehme; sondern nur eine physische, während im Evangelium das Gegentheil der Fall sey. Und endlich von Seiten der Form: denn eine göttliche Lehre müsse dreierlei enthalten: 1.) Bestimmungen des Verhaltens des Menschen zu Gott d. h. die Gebote des Cultus, die bei ihnen Ceremoniales heißen, die Gebote nehmlich, die der Mensch aus Gottesverehrung ausübt; — denn Cere bedeutet im Griechischen Gott (Kyrios) — 2.) Gebote über das Verhalten des Menschen zu seinem Nächsten d. h. Rechte, in ihrer Sprache Judiciales, die Gebote nehmlich, die den Menschen in seinem Verkehr mit Andern beständig leiten müssen und von dem staatlichen Zusammenleben bedingt werden; und 3.) Gebote über sein Verhalten gegen sich selbst, Morales, Gebote nehmlich, die der Mensch ausübt um sein Gemüth gehörig auszubilden durch Sündenscheu, Bescheidenheit und dgl. In allen diesen 3 Arten von Geboten, behauptete er, könne die mosaische Lehre keine Prüfung aushalten. In der ersten, der Lehre von der Art des Gottesdienstes sey sie mangelhaft, weil sie das Umbringen von Thieren, das Verbrennen des Fleisches und Fettes, das Sprengen und Sprützen des Blutes gebiete, als welches unziemliche (befleckende) Verehrungsweisen seyen; während im Evangelium ein reiner Cult, mit Brod und Wein, anempfohlen wäre. So sey sie auch im zweiten Punkte mangelhaft, sie erlaube den Wucher gegen Ausländer (5. B. M. 23, 21.) welches der Gesellschaft Schaden bringe; sie gebiete auch, daß der unvorsätzliche Mörder bis zum Tode des Hohen-

priesters verbannt sey, (4. B. M. 35, 25.) dies aber sey eine unverhältnißmäßige Strafe, da sie manchmal lange, manchmal kurz wäre; ferner sey ein unvorsätzlicher Mörder von Rechtswegen nicht des Todes schuldig, dennoch habe die mosaische Lehre sein Leben dem Bluträcher preisgegeben (wenn er nehmlich die Zufluchtsstadt vor d. T. d. H. verläßt) und wenn dieser jenen umbringe, so ist er frei, welchem zufolge ein vorsätzlicher Mörder (d. Blr.) frei wäre, der unvorsätzliche aber umgebracht würde; was ganz anders im Evangelium wäre, nach welchem Alles auf die Erkenntniß der Richter ankomme. In dem dritten Punkte sey sie mangelhaft, denn sie lehre bloß Werkheiligkeit, nicht Herzensreinigkeit, das Evangelium hingegen lehre letztere, und errette den Menschen dadurch von der Höllenstrafe.

Dies ungefähr der Inhalt seiner Argumentation. Hier meine Entgegnung darauf.

Alle diese Sätze sind der Wahrheit gerade entgegen, und ohne Einsicht, Betrachtung und Kenntniß der Methode der mosaischen Lehre aufgestellt. Ehe ich aber zur Widerlegung der einzelnen Punkte schreite, will ich eine Prämisse vorausschicken, die von jedem Vernünftigen zugegeben werden wird. Alles, was dem Glauben zusagt, das muß sich auch der Verstand vorstellen können, selbst wenn es von Natur unmöglich wäre. (S. I. c. 22. S. 80. ff.) Die natürlichen Unmöglichkeiten, wie die Spaltung des rothen Meers, die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, und sonstige Zeichen und Beweise, die im Pentateuch oder in den Propheten vorkommen, lassen sich nun schon mit dem Verstande vorstellen, folglich ist auch bei ihnen der Glaube statthaft, daß es in Gottes Macht steht, sie hervorzubringen und zu schaffen. — Was aber dem Verstande gar nicht vorstellbar ist, wie, daß eine und dieselbe Sache zu einer und derselben Zeit zugleich existire und nicht existire, oder daß ein und derselbe Körper zugleicher Zeit an zwei verschiedenen Orten sey, oder daß eine und dieselbe Zahl zugleich gerade und ungerade sey, alles dies und dgl. was dem Verstande nicht vorstellbar ist, bei dem ist auch kein Glaube statthaft, und Gott kann keine Gewalt darüber zugedacht werden, ebensowenig wie man von Gott denken kann, daß Er einen Andern Ihm allseitig ähnlichen erschaffen könnte (vgl. I. c. 22.), oder daß Er ein Quadrat machen könnte, dessen Diagonale seiner Seite gleich wäre, oder daß das Vergangene noch

nicht vergangen sey; alles deßgleichen, als an sich selbst unmöglich, läßt sich vom Verstand nicht vorstellen und Gott nicht als ausführbar zuschreiben. Aus diesem Grunde kann auch kein Glaube daran stattfinden, denn Glauben an das Unmögliche bringt der Seele keine Vollkommenheit. Denn wäre in dem Glauben an das Rein-unmögliche eine Vervollkommnung der Seele, dann wäre dem Menschen der Verstand umsonst gegeben, und er hätte keinen Vorzug vor dem Thiere, da es dem Verstande nicht freistünde, auszumachen, was Glauben verdiene.

Nach dieser Vorausschickung behaupte ich nun, daß es von Mangel an Kenntniß der mosaischen Lehre zeigt, zu sagen, dieselbe sey in ihrem Stoffe mangelhaft; denn es gibt gar Nichts, auch keine Erzählung in derselben, was nicht für eine Lehre nothwendig wäre, sey es um irgend eine Kenntniß oder Moral beizubringen, oder irgend eines von den Geboten zu erläutern. So ist selbst 1. B. M. 36, 12. „und Thimna war ein Kebsweib dem Eliphas, dem Sohnes Esau's" nicht überflüssig; es mußte stehen, um Amalek, den das Gesetz auszutilgen gebot, von den übrigen Esauiden zu unterscheiden, von denen es heißt: „Verabscheue nicht den Edomiten, denn er ist dein Bruder" (5. B. M. 23, 8). Von gleichem Interesse sind die übrigen Erzählungen für die Einsichtsvollen, und die Erklärer unsres Gesetzes haben dies bei jeder einzelnen schon weitläuftig erklärt. Wenn er behauptet, dies sey anders in der Lehre Jesu, so habe ich darauf zu erwiedern, daß wir gar nicht finden, daß Jesus ein Gesetz gegeben, sondern vielmehr, daß er selbst geboten, die Lehre Mosis zu beobachten. Das Evangelium ist die Geschichte der Abkunft Jesu, aber nicht ein Gesetz. Die Wunder, die die Evangelien und dgl. von seinem Leben erzählen, haben auch die Propheten verrichtet, ohne ein Gesetz zu geben. Die Moralpredigten und sonstige Belehrungen an das Volk, um es zu bessern, die die Evangelien mittheilen, sind alle in Gleichnißreden und Räthseln abgefaßt, was gar nicht die Weise eines Gesetzes ist, weil das in Räthseln und Gleichnissen Vorgetragene nur mit Mühe zu erfassen ist. Deßhalb heißt es auch deutlich von Mosis Prophetengabe, daß sie nicht in Räthsel gehüllt war (4. B. M. 12, 8). Als Gesetzgeber nehmlich durfte er nicht, gleich andern Propheten, die nicht so groß waren, in Räthseln sprechen. Denn jeder Rede in Rätheln oder Gleichnissen gebricht es an der erforderlichen Vollkommenheit, wie z.

B. die Prophezeiungen Zacharias; da sie nehmlich einer Auslegung bedarf, so läßt sie schon viele und abweichende Auslegungen zu. Darum murrte Ezechiel darüber, daß seine Prophetie in Gleichnissen war: „Ach Herr Gott! sagen sie nicht von mir: ist er nicht ein Gleichnißredner!" (Ezech. 21, 5. nach Andern: 20, 49.) woraus erhellt, daß dieses ein Mangel an seiner Prophetie seyn mußte. Darum ward auch nachher deutlich zu ihm geredet. Es ist also ausgemacht, daß es einem Gesetze zukommt, in der höchsten Stufe der Prophetie gegeben zu seyn, wie Mosis Prophetie dieses Vorzugs halber gepriesen wird: „von Mund zu Munde rede Ich mit ihm, in einem Gesichte, doch nicht in Räthseln." Eine gesetzgebende Sprache, die in Räthseln abgefaßt ist, enthält also Mängel in Beziehung auf den Stoff; dies ergiebt aber ein Resultat, das der Meinung des christlichen Gelehrten gerade entgegen ist.

Wenn derselbe behauptet, das mos. Gesetz sey mangelhaft in Beziehung auf den Urheber, indem es die göttlichen Attribute nicht beschreibe, so verhält sich dies gerade umgekehrt, da im Pentateuch deutlich der Folgesatz der Einheit und der Unkörperlichkeit, gelehrt wird, sowie auch die Unmöglichkeit, Gott wahrzunehmen: „Denn Mich sieht nicht der Mensch und lebet." (2. B. M. 33, 20.) Auf Mosis Aufforderung: „Laß mich doch wissen Deine Wege, daß ich Dich erkenne, damit ich Gunst finde in Deinen Augen" (ebenda v. 13.) ward ihm kund gethan, daß das, was von der Gottheit wahrnehmbar sey, solches nur vermittelst der Attribute wäre, durch die Dieselbe ihre Geschöpfe leite; diese 13 Attribute nehmlich wären Seine Wege, die einen größern oder geringeren Grad menschlicher Erkenntniß zuließen, je nach der verschiedenen Befähigung des Forschers; dagegen blieben die Eigenschaften Seiner Wesenheit unwahrnehmbar. Die Trinität aber findet sich deßhalb nicht im Pentateuch, weil dies eine Erkenntniß ist, die sich — nach einer vernünftigen Betrachtung nicht mit der Wahrheit verträgt, das Gesetz uns aber keine unwahre Erkenntniß vermachen will, daß Eins drei sey und daß die Dreie Eins seyen, jedoch immerhin ihrem Wesen nach von einander geschieden bleiben, wie nehmlich behauptet wird. Der philosophische Satz aber, daß Gott der Verstand, das Verstehende und das Verstandene, der Begriff, das Begriffene, das Begreifende, und zugleich die Einheit sey, besagt nicht dasselbe; denn die Philosophen, weit entfernt, zu glauben, daß dreierlei

an sich geschiedene Wesen in Ihm vereint seyen, wollen mit jenem Satze bloß zu verstehen geben, daß die Einheit, von drei Gesichtspunkten aus betrachtet, mit jenen drei Namen bezeichnet werden könne. Die Gottheit ist nehmlich ein einfacher Begriff ohne die geringste Zusammensetzung; als absoluter Begriff nun muß sie auch begreifen, und ist in sofern das Begreifende, ohne aber Etwas außerhalb ihrer Wesenheit zu begreifen, denn es ist falsch, daß ihre Vollkommenheit von Etwas außer ihr abhange, und daß dieses außer ihr Befindliche sie erst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringe; in diesem Betrachte nun ist sie in unaufhörlichem wirklichem Begriffenwerden, ohne daß bei all dem ihre Einheit irgendwie vervielfältigt werde. Daß aber dreierlei geschiedene für sich bestehende Wesen in ihr enthalten seyen, wie man von der andern Seite behauptet, Distincta oder Personae, und daß diese dennoch Eins seyen, daß ist solange unmöglich, bis die Gegensätze sich vereinen lassen, was aber gegen die ersten Begriffe ist, (vgl. oben S. 59.) indem der Verstand sich nichts Derartiges vorstellen kann. Aus ebendiesem Grunde läugnet das Gesetz die Körperlichkeit, und warnt davor, daran zu glauben: „Also hütet Euch sehr, um eurer Seelen willen — denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen ꝛc. — daß ihr nicht verderbet, und euch ein Bild machet, die Gestalt irgend eines Götzen ꝛc.“ (5. B. M. 4, 15.)

Die Behauptung meines Gegners, das mos. Gesetz sey mangelhaft in Beziehung auf den Endzweck, weil es die geistige Glückseligkeit nicht erwähne, ist ebenfalls falsch, denn wohl erwähnt es dieselbe allusorisch für die Weisen, wie wir im 4. Abschnitt (c. 39 — 41.) zeigen werden. Wenn dieser Punkt aber nicht ausführlich darin gelehrt wird, so ist der Grund hiervon, daß das Gesetz nicht den Weisen und Verständigen allein, sondern der Gesammtheit des Volkes, Großen und Kleinen, Weisen und Einfältigen, gegeben wurde, und daher nur Dinge darin vorkommen dürfen, die Allen faßlich, und so dem Glauben Aller zugänglich sind. Was Allen handgreiflich ist, dem schenken sie völligen Glauben, dem Geistigen aber, das nicht handgreiflich und nur den Weisen faßlich ist, wird gar kein Glaube geschenkt, die Menge behauptet vielmehr, was mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, sey unstatthaft und falsch. Darum verspricht das Gesetz ausdrücklich körperliche Glückseligkeit, als welche augenfällig und der Gesammtheit des Volkes wahrnehmbar ist, allusorisch aber für

die Einsichtsvollern das nicht wahrnehmbare geistige Glück; damit Jedermann je nach seinem Bildungsgrade erkennen möge, daß durch die Beobachtung des Gesetzes beiderlei Glückseligkeit, die materielle und die psychische, erlangt werde, solange die Sünde nicht daran verhindert. Ja es ist sogar die Erreichung des materiellen Glückes, das nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur nicht erreicht wird, auch ein Beweis für das geistige. Schon Bileam, der, ohne Israelite zu seyn, sehr weise und ein Prophet war, hat dieses bezeugt, indem er ausrief: „Sterben möcht' ich des Tod's der Gerechten, meine Zukunft sey der Ihren gleich!" (4. B. M. 23, 10.) Dies zeigt, daß er vermittelst seiner Weisheit oder Prophetengabe eingesehen, daß Israel nach dem Tode eine Zukunft und Hoffnung habe, so daß er sich ein ähnliches Schicksal wünschte; er muß also begriffen haben, daß die Vorsehung für es auf dieser Welt ein Beweis für dessen Seligkeit in jener sey. Einen noch stärkern Beweis liefern die anhaltenden, nicht dem Gange der Natur gemäßen Wunder. So existirte die ganze Zeit des ersten Tempels hindurch die Prophetengabe in Israel; selbst während des zweiten Tempels, wo die Prophetie fehlte, erhielten sie zuweilen durch ein Bathkol Antworten; andere Wunder dauerten bei der Nation fort, wie: daß das Erdreich im sechsten Jahre nach dem Wochenjahre einen Ertrag auf drei Jahre lieferte, wie es heißt: „Aber gebieten werde ich Meinen Segen über euch im sechsten Jahr, daß es den Ertrag schaffe für die drei Jahre;" (3. B. M. 25, 21.) daß sie im Erlaßjahr am Laubhüttenfest alle hinzogen, das Gesetz zu vernehmen, wie es heißt: „Versammle das Volk, die Männer, die Weiber und die Kinder, und den Fremdling, der in deinen Thoren ist rc." (5. B. M. 31, 12.) und die h. S verſprach: „Und doch soll Niemand dein Land begehren, wenn du hinaufziehst rc." (2. B. M. 34, 24.) So noch andere Wunder, die im Tempel fortdauerten, wie sie in den Sprüchen der Väter aufgezählt werden (V. 5.) und im Traktat Joma heißt es (fol. 39 a.), daß ein Streifen rother Wolle jedes Jahr am Versöhnungstag weiß geworden sey, und noch andere daselbst erzählte Wunder, die bei der Nation sich erhielten, während bei den Christen es nie ein beständiges Wunderzeichen gegeben hat, das auf die Wahrheit ihres Glaubens hindeute. Der Beweis, den sie von der Wohlfahrt ihrer Glaubensgenossen hernehmen, hat gar keine Kraft. Finden wir doch, daß noch vor der Offenbarung mehr als 2000 Jahr lang

alle Völker — mit Ausnahme einzelner Individuen, wie die Patriarchen und ähnliche — Götzendienst trieben, und dennoch befand sich jedes Volk in seinem eignen Staate wohl, und lebte in Frieden und Ruhe. Selbst nach der Offenbarung, wo alle Völker bis auf Israel Götzendienst trieben, war diese Wohlfahrt nicht gestört; und sollte wohl das Glück eines Sanherib, Nebuchadnezar, Alexander, die Israel botmäßig machten, ein Beweis seyn, daß ihr Glaube besser war, als der israelitische? Bekennen doch die Christen selbst heutzutage, daß der Islam nur politisch-legislativ und nicht göttlich ist, und dennoch sind die Mahomedaner so glücklich und beherrschen einen großen Theil der Welt! Die Wohlfahrt des Volkes ist also kein Beweis für die Wahrhaftigkeit des Glaubens. Wohl aber ist die Beständigkeit der Wunder, wie das bei Israel während seines Besitzes von Palästina der Fall war, ein Beweis für die Aechtheit seines Glaubens, wessen sich die Bekenner des christlichen so wenig wie die des mahomedanischen Glaubens zu schmeicheln haben.

Was sie aber über die Seligkeit jenseits behaupten, so ist eben der strittige Punkt, ob dies sich so oder aber anders verhalte, und was haben sie für einen Beweis dafür?

Die Behauptung jedoch, das mosaische Gesetz sey in Beziehung auf die Form mangelhaft, ist grundfalsch. Denn in allen drei Theilen, die, wie er sagt, das Gesetz umfaßt, ist dasselbe im Gegentheile höchst vollkommen. 1) In den den Cultus betreffenden Geboten, die das Verhalten zwischen dem Menschen und Gott bestimmen — den Ceremonial-Gesetzen — ist es sehr vollkommen; denn es gebietet das Gebet, wie die Rabbinen anmerken zu dem Verse: „Dienet dem Ewigen, eurem Gott! und segnen wird Er dein Brod und dein Wasser“ (2. B. M. 23, 25) daß dieser Dienst lediglich das G e b e t sey (B. Kama 92 b und B. Mezia 107 b vgl. auch Taanith 2 a) und wie wir mit Hülfe Gottes noch im vierten Abschn. (K. 20) erläutern werden. Es ermahnt, Gott zu lieben und zu fürchten: „So liebe denn den Ewigen, deinen Gott“ (5. B. M. 6, 5) „fürchte dich vor deinem Gott“ (3. B. M. 19, 14) „den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten, Ihm sollst du dienen“ (5. B. M. 6, 13). Wenn aber behauptet wird, der Opferdienst wäre beflekkend durch das Verbrennen des Fleisches, des Fettes, durch das Blut, so ist in dieser Beziehung alle Schwierigkeit gehoben, wenn wir mit Maim. (More N. III.) annehmen, der Opferdienst sey

ihnen bloß in sekundärer Absicht vorgeschrieben worden, um sie vom Götzendienst zurückzuhalten. Denn alsdann war die Tendenz der Opfer bloß, die Gesinnung zu läutern indem man sie dem Götzendienste entfremdete; so spricht Jeremias: (7, 22 und 23) „Denn Ich habe nicht mit euren Vätern gesprochen und habe ihnen nicht Gebote gegeben — an dem Tage da Ich sie aus dem Lande Egypten zog — über Ganz- und Schlachtopfer, sondern dieses habe Ich ihnen geboten, nehmlich: gehorchet Meiner Stimme ꝛc." Nehmen wir aber auch an, daß ein Theil der Opfer einen Selbstzweck hatte, sey es um des Sünders Herz zu rühren — so wie dieses Schlachtopfer nehmlich lebte und genährt wurde, wie er selbst, jetzt aber gänzlich verbrannt wird, so daß Nichts von ihm übrig bleibt außer dem Wohlgefallen, das Gott daran hat, so auch der Mensch, gänzlich vergeht er, ohne daß weiter das Geringste von ihm zurückbliebe, außer seinen gottgefälligen Werken, welche des Menschen ganzer Vorzug vor den Thieren sind — daß er sich dadurch vornehme, das was in Gottes Augen gut und recht ist, zu thun, damit dies die Erhaltung der Seele bewerkstellige, was des Menschen Hauptvollkommenheit ist; sey es, daß das Opfer als Mittel diene, die höhern Kräfte mit den niederern in Berührung und Verbindung zu setzen — nach der cabbalistischen Ansicht — wie dem auch sey, so läßt sich doch in keinem Falle behaupten, der Opferdienst sey nicht anständig. Denn der Augenschein bewies, daß dergleichen Verrichtungen bei Gott Wohlgefallen fanden, da Feuer vom Himmel herabfuhr und die Ganzopfer und Fettstücke auf dem Altar verzehrte (3. B. M. 9, 24). Dieses geschah für Moses im Stiftszelte, für Salomo im Tempel (Chronik II. 7, 1), für David in der Scheune des Jebusiters Aravna (Chronik I. 21, 26), für Elias auf dem Berg Carmel (Könige I. 18, 38), durch die Opfer ruhte die Schechinah oder der heilige Geist auf Israel (2. B. M. 29, 43. 3. B. M. 9, 23), weissagte der Priester mit den Urim und Thumim. Alles dies ist offenkundig, fand aber nicht bei ihren Opfern statt, denn nie ward dabei ein wahrhaftes, dauerndes, bekanntes und von Allen anerkanntes Zeichen gegeben, wie dies bei dem biblischen Opferdienst der Fall war. Wenn sie aber behaupten, es (ihr Opfer) bringe der Seele Heil, so ist dies ein Argument, das weder der Augenschein beweist, noch der Verstand mit sich bringt, und darauf ist das Sprüchwort anwendbar: wer lügen will, berufe sich

auf ferne Zeugen. Ueberhaupt ist gar nicht abzusehen, wie sie die Darreichung von Brod und Wein als ein Opfer gelten lassen wollen; denn Brod und Wein sind nach ihrer eignen Meinung nicht sowohl ein Opfer ihres Gottes, als vielmehr dessen Leib selbst. Es soll nehmlich der Leib Jesu, der im Himmel eine ungeheure Ausdehnung und Größe habe, auf den Altar herabkommen, sich in Brod und Wein verwandeln, sobald der Spruch des Geistlichen zu Ende ist — sey dieser nun ein Frommer oder ein Bösewicht — und Alles soll ein Leib mit dem außerhalb der Zeit vom Himmel herabkommenden Leib des Messias werden; welcher, sobald die Speisung und Tränkung vollendet ist, wieder an seinen Ort in den Himmel zurückkehrt; dies soll bei jedem Altar geschehen. Also ist ihre Ansicht über dieses Opfer ein Glaube, der dem menschlichen Verstand zuwiderläuft, den dieser nicht annehmen und sich nicht vorstellen kann. Dieses ganze System widerstreitet nehmlich den ersten Begriffen sowohl, als auch der Erfahrung. Erstens müßte man glauben, es gebe eine Bewegung außerhalb der Zeit von der Entfernung der höchsten Himmel und des Thrones der Herrlichkeit her nach der Erde. Sodann, daß es Einen Körper an zweierlei oder noch mehrern verschiedenen Orten zugleich gebe, da sich der Leib des Messias auf verschiedenen Altären zugleich finden soll. Dann wieder, daß der Leib des Messias hinauf- und herabkomme, ohne daß die Himmelsmasse zerrissen werde, da doch der Himmel keinen Riß bekommt. Ferner wird vorgegeben, daß das Fleisch und Blut, die sich jetzt aus dem endlichen, begränzten Brod und Wein bilden, derselbe Leib des Messias seyen, der schon von Urbeginn her war, ohne demselben Etwas zuzufügen oder seine Substanz zu verringern. Dies muß zu dem Glauben verleiten, daß Körper in einander übergehen können. Abgesehen nun davon, daß dies Alles mit den ersten Begriffen in Widerspruch steht, verläugnet es auch alle Erfahrung. Das sichtbare Brod und der sichtbare Wein sollen keine Speise seyn, und weder Thier noch Menschen, die sie verzehren, nähren; und doch ist es klar, daß wenn das Brod und der Wein in hinlänglicher Quantität genossen werden, sie den Menschen nähren und zu seinem Leibe werden, wie jedes andre Brod und sonstiger Wein. Ferner sollen Brod und Wein in den Leib des Messias verwandelt werden; dann aber müssen die Eigenschaften für sich selbst bestehen, ohne ein Subject zu haben, der Geschmack,

die Gestalt, der Geruch, das Gefühl, die Schwere und die Leichtigkeit, die Weichheit und die Härte, die wir vom Brode haben oder wahrnehmen, sind gar nicht am Brode, denn der Körper ist ja in den Leib des Messias übergegangen und gar nicht mehr vorhanden. Dies Alles sind demnach lauter Begriffe, die der Verstand nicht zu fassen, der Mund nicht auszusprechen, das Ohr nicht zu hören vermag; wie also sollte etwas der Art der Vernunft und der Erfahrung Trotz Bietendes den Glauben zulassen? Darum wird es einem Juden, der an die wahrhaftigen, die Erfahrung nicht verläugnenden und den ersten Begriffen nicht widersprechenden Lehren des mosaischen Gesetzes gewöhnt ist, von dem Alle zugestehen, daß es göttlich ist und unter einer Publicität von 600000 manifestirt worden, sehr schwer, seinem Verstand Gewalt anzuthun, etwas Unbegreifliches glauben zu wollen. Wie kann ein Mensch glauben, was er nicht einsieht, und von dessen Existenz er sich keine Vorstellung machen kann? — Noch mehr wird ihm der Glaube an den Inhalt des Gesetzes Jesu dadurch erschwert, wenn er sieht, wie das was sie zum Grund und Pfeiler ihres Glaubens gemacht haben, nehmlich daß Jesus der Messias, Sohn David's sey, bei ihnen selbst nicht ausgemacht ist, ob er nehmlich wirklich ein Abkömmling David's sey oder nicht. Im ersten Kap. des Evangeliums Matthäi wird Joseph, Maria's Gatte oder — nach ihnen — ihr Verlobter, als von Salomo und David abstammend aufgeführt (V. 6.) und gesagt, er sey aus dem königlichen Geblüte. Im 3. Kap. des Evangelium's Lucä wird behauptet, er sey nicht aus königlichem Geblüte, und sein Stamm wird vielmehr auf Nathan, Sohn David's, hinaufgeleitet. (Lucas III. 31) Diese beiderlei Stammbäume sind nun aber erst lediglich für Joseph. Nun behaupten sie aber, Joseph habe Maria niemals, weder vor noch nach Jesu Geburt erkannt, wiewohl es im Evangelium Matthäi daselbst (1, 25) heißt, daß Joseph die Maria nicht eher erkannt habe als bis sie Jesum geboren hatte, woraus hervorgeht, daß er es später ja gethan; wiewohl ebenfalls daselbst (Matth. 12, 46. 13, 55) zu finden, daß Jesus Brüder hatte, was dasselbe beweist. Nun erklärt man zwar andrerseits: adelphoi אחים (Brüder) heiße so viel als Verwandte; so wird auch der Vers: „Und er (Joseph) erkannte sie (Mariam) nicht, bis daß sie ihren erstgebornen Sohn (Jesum) geboren" (Matth. 1, 25) ausgelegt wie: „Denn Ich werde dich

nicht verlassen, bis daß Ich gethan, was Ich dir zugesagt habe" (1. B. M. 28, 15) und wie wir erklären: „Nicht weichen wird das Scepter von Jehuda, der Führerstab von zwischen seinen Füßen, bis daß er kommt nach Schiloh; und zu ihm hin die Volksversammlung" (1. B. M. 49, 10) nehmlich, daß es auch später nicht weichen wird; aber nach allem diesem hat Joseph's Stammbaum für Jesus gar keine Folge, (vgl. noch Lucas 3, 23. „der — wie man glaubte — Joseph's Sohn") und wo ist Maria's Stammbaum zu ermitteln?

Wie soll ferner ein Jude, der in den h. Schriften bewandert ist, und einsieht, daß die Schriftstellen, die im Evangelium und in andern Büchern als Beweise für ihre Sache beigebracht werden, gar keinen Bezug auf das haben, was sie beweisen sollen, es über sich gewinnen, an ihre Worte zu glauben? So heißt es Matth. 1, 22, Jesus sey von einer Jungfrau geboren, damit erfüllet werde die Prophezeiung: „Sieh! die Jungfrau ist schwanger ꝛc." (Jesai. 7, 14), indessen es jedem, der ein Buch versteht, ja jedem Kinde, das in die Schule geht, bekannt ist, daß alles dieses dem Achaz ungefähr 600 Jahr v. Chr. als ein Zeichen verkündet wurde, daß die Reiche Aram und Israel zu Grunde gehen, das Reich Juda aber in den Händen der Davididen verbleiben würde. Wie nun sollte Jesu Geburt von einer Jungfrau dem Achaz ein Zeichen seyn? Matth. II. 16 — 18 heißt es: Herodes habe alle kleinen, unschuldigen Knaben ermordet, damit in Erfüllung gehe die Schrift: „Rahel beweint ihre Söhne ꝛc." (Jerem. 31, 15). Der Inhalt des Abschnitts zeigt aber deutlich und klar, daß dieses auf die Hinwegführung Israels während des ersten Tempels prophezeit worden; so heißt es weiter (V. 17) „und Kinder kehren nach ihren Gränzen zurück:" (V. 16) „sie kehren zurück aus Feindes Land;" „Ephraim habe ich sich selbst beklagen hören u. s. w. bringe mich zurück und ich will zurückkehren" (V. 18). Der Art werden im Evangelium noch viele Verse anders citirt, als sie stehen, und ihnen eine ihrer eigentlichen Bedeutung ganz entgegengesetzte untergeschoben. Dies muß natürlich den Menschen von dem Glauben abhalten, daß das Gesetz Jesu göttlich sey, und vielmehr in der Ansicht bestärken, daß es nur von Menschen ausgegangen, die weder in den heiligen Schriften bewandert, noch mit dem Sinne ihrer Aussprüche vertraut waren, die es sich auch gar nicht angelegen seyn ließen, ihre wahre

Bedeutung zu erforschen, so wie sich eine nähere Kenntniß von dem gottesdienstlichen Ritus, den das mosaische Gesetz vorschreibt, zu verschaffen, und zu wissen, wie durch den Opferdienst während des Tempels die göttliche Emanation auf Israel ruhte, und wie die vollkommene Verehrung Gottes zu allen Zeiten und aller Orten die Erfüllung und Ausübung der Gebote sey.

Was nun die Kategorie der Gebote betrifft, die auf das Verhalten des Menschen zu seinem Nebenmenschen Bezug haben, die sie Judiciales nennen, so ist eben hierin das mosaische Gesetz an Vollkommenheit allen übrigen überlegen. Es ermahnt zur Menschenliebe: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ (3. B. M. 19, 18). Es entfernt den Haß: „Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen.“ (ebenda 17). Es empfiehlt den Fremden zu lieben: „Und ihr sollt lieben den Fremdling“ (5. B. M. 10, 19) verbietet, ihn zu bedrücken: „Bei dir soll er wohnen, in deiner Mitte, an dem Orte, den er wählen wird in einem deiner Thore, wo es ihm wohl ist; du sollst ihn nicht bedrücken.“ (ebenda 23, 17). Und dies bezieht sich nicht bloß auf den bekehrten Fremdling, sondern auch auf den bloßen Beisassen, der nicht Götzen dient. So gebietet es auch, diesem Genuß zuzuweisen: „Dem Fremdling, der in deinen Thoren ist, sollst du es geben, daß er es esse“ (ebenda 14, 21) dies ist ein Beisasse, der Gefallenes essen darf. Zinsen zu nehmen erlaubt es nur von dem ausländischen Götzendiener, der die sieben noachidischen Gebote nicht beobachten will, wie der fremde Beisasse; nach der Uebereinstimmung aller Gesetze ist sogar eines Solchen Leben zu nehmen erlaubt. Selbst die Philosophen erlauben dies und sagen: „Bringt um den, der kein Gesetz hat!“ Ebenso ermahnt das mosaische Gesetz in Beziehung auf die Götzendiener: „Du sollst keine Seele leben lassen“ (ebenda 20, 16). Ist nun eines Solchen Leben proscribirt, um wievielmehr sein Vermögen; denn ein Götzendiener verdient ohne Erbarmen den Tod.

In dem übrigen Justizwesen ist es vollkommener als andere Gesetze, da es die Strafe nach der Natur des Vergehens ermißt, wie wir schon im vorigen Kap. an dem Diebstahl nachgewiesen haben. Was aber den unvorsätzlichen Mord betrifft, so ist das Leben des Mörders deßhalb dem Bluträcher freigegeben, weil mancher absichtlose Mord sehr nah an einen absichtlichen gränzt, und damit man deßhalb in diesem Betreff sich der äußersten Vorsicht befleißige. Zum Beweis gilt, wenn der Mord rein durch

Zufall geschah, daß der Mörder sich nicht einmal flüchten muß, und der Bluträcher sich den Tod zuzieht, wie z B. in dem Falle, daß der Eine einen Stein schleudert und der Andere den Kopf herausstreckt und getroffen wird. Den Grund dafür aber, daß das Gesetz die Rückkehr des Mörders von dem Tode des Hohenpriesters abhängig macht, haben schon unsere Rabbinen angegeben: (Maccoth 11 u. Zebachim) damit dieser besorgt sey, für alle seine Zeitgenossen zu beten, daß kein Unheil durch sie entstehe. Auch ist es nicht selten, daß die Gerechten Strafe und Züchtigung erdulden wegen der Menge, die ihr Leben verschuldet, denn so finden wir, (Ezechiel 4, 4.) daß Gott dem Ezechiel befahl, sich auf die Seite zu legen, und Schmerzen auszuhalten, um die Strafe für Israel zu erdulden. Ist es demnach keineswegs zu verwundern, wenn der Oberpriester für die Vergehungen der Gemeinde büßen mußte, so muß man sich desto mehr über die Behauptung wundern, die Justizverordnungen des mos. Gesetzes, das doch göttlich ist, seyen mangelhaft, und würden durch das Gesetz Jesu erst vervollständigt, da in diesem doch gar keine Verordnungen über das Verhalten des Menschen zu seinem Nächsten vorkommen, alle Christen in ihrem Gerichtswesen sich vielmehr nach den Anordnungen ihrer Gelehrten richten, sey dies nun auf Befehl des Kaisers oder des Pabstes! Wie kann man sich nur einfallen lassen, behaupten zu wollen, Gesetze, die von Gelehrten nach ihrem Gutachten verordnet worden, sollen die des mos. Gesetzes, das doch göttlich ist, ergänzen? Selbst wenn sie von den Aposteln gegeben worden wären, vermöchten sie nicht die Rechtsverordnungen des Pentateuchs zu verbessern, da dieses gar keine Glaubenssache ist. Um so weniger kann dies geschehen, wenn, wer verbessern will, nur das verbessern kann, womit er vertraut ist; augenscheinlich aber waren besagte Gesandte keineswegs in dem mos. Gesetz bewandert. So erzählt Stephanos: (Apostelgesch. 7, 14 — 16.) Joseph hat seinen Vater Jakob mit 75 Personen nach Egypten geholt, da starben Jakob und unsere Väter und wurden begraben zu Sychem, in der Höhle, die Abraham um Geld gekauft von den Söhnen Chammor's, des Sohnes des Sychem. Dies Alles widerspricht geradezu den Angaben in der Genesis. Kap. 46 werden alle Personen, die mit Jakob nach Egypten kamen einzeln aufgezählt und mit Joseph und seinen Söhnen nicht mehr als 70 herausgebracht. (v. 27.) So heißt es auch deutlich: „Mit 70 Seelen zogen deine Väter

nach Egypten hinab.“ (5. B. M. 10, 22.) Die Höhle die Abraham kaufte ist auch nicht zu Sychem, sondern zu Hebron; auch kaufte er sie nicht von Chammor, dem Sohne Sychem's, sondern von Ephron, dem Chithiten, wie dies deutlich zu lesen (1. B. M. c. 23). So erzählt Paulus: (Apostelgesch. 13, 21.) die Israeliten hätten von Samuel einen König verlangt, und er habe ihnen den Sohn des Kis, einen Benjaminiten gegeben, der 40 Jahr regierte. Dieses widerspricht aber der Schrift (s. Sam. I. c. 13.), denn er kann höchstens 3 oder 4 Jahr regiert haben. (s. hierüber Juchasin fol. 11 a. Seder haddoroth fol. 29 b. col. 2.) Hier steht ihnen nicht einmal die Entschuldigung zu Gebote, zu sagen, die Juden hätten die Bücher verfälscht, da in diesem Betreff der Glaube Nichts gewonnen und Nichts verloren hätte. Es ist also offenbar, daß sie keineswegs bibelfest waren.

Geben wir ihnen aber auch die Behauptung zu, daß die Apostel befugt gewesen, die Justizverordnungen abzuändern, so ist eine andere Frage: wer hat den Pabst berechtigt, das Gebot des Sabbath abzuändern, das keine Justizsache ist? In dem Manna-Fall liegt ein untrügliches Zeichen, daß der Sabbath an sich durch eine göttliche Kraft schon heilig ist, nicht bloß durch die Ruhe als durch eine legislative Verordnung. Darum auch heißt es: „Seht, weil der Ewige euch den Ruhetag gegeben u. s. w.“ (2. B. M. 16, 29.) d. h. da das Manna an den sechs Wochentagen fiel, und nicht am Sabbath, auch am sechsten als Brod für zwei Tage herabkam, so beweist dies die natürliche Heiligkeit des Sabbath, und daß er von Gott instituirt ist. Dies nun kann ein Mensch um so weniger umstoßen, als derselbe eines der Zehngebote ist. Selbst Jesus und alle seine Jünger haben ihn beobachtet, und ungefähr erst 500 Jahr nachher hat der Pabst ihn abgeändert und geboten, an dessen Statt den Sonntag zu feiern. Da nun der Sabbath das Manna als Zeichen seiner ihm innewohnenden Heiligkeit hat, da an ihm sonst Nichts auszusetzen war, da er ferner eines der Zehngebote ist, von denen sie selbst zugestehen, daß sie ganz tadellos sind, so folgt daraus nur, daß ihre Absicht war, eigenmächtig ohne den geringsten Rechtsvorwand das mosaische Gesetz umzustoßen, da ja weder Jesus noch seine Jünger dergleichen geboten haben. — Daraus erhellt sonnenklar, daß der Einwurf der Mangelhaftigkeit, den der Gelehrte gegen die wahrhaften Rechtsverordnungen des mos.

Gesetzes vorbrachte, keineswegs geeignet ist, diese Verordnungen zu entkräften.

Was endlich den dritten Punkt, die Sittengebote, bei ihnen Morales genannt, betrifft, worin er das mos. Gesetz für mangelhaft erklärt, weil dieses bloß Werkheiligkeit und nicht Herzensreinigkeit anempfehle, so läuft auch dieses der Wahrheit zuwider. Es heißt darin: „Beschneidet die Vorhaut eures Herzens;" (5. B. M. 10, 16.) „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst;" (3. B. M. 19, 18.) „Liebe den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen rc.;" (5. B. M. 6, 5.) „Fürchte dich vor dem Ewigen, deinem Gotte;" (3. B. M. 19, 14.) „Sei nicht rachesüchtig und behalte nicht Zorn gegen die Kinder deines Volkes (ebenda v. 18). Die Lauterkeit in Werken muß es anempfehlen, weil Herzensreinigkeit werthlos ist, so nicht die That ihr entspricht. Nichtsdestoweniger bleibt aber das Herz die Hauptsache; so sagt David: „Ein reines Herz schaffe mir, o Gott!" (Psalm 51, 11) und dergleichen unzählige andere Beispiele.

Das mos. Gesetz ist also, trotz der Ansicht unseres christlichen Gelehrten, in allen Beziehungen höchst vollkommen. Dies deutete schon David in aller Kürze an, indem er es in Hinsicht auf seine 4 Ursächlichkeiten preist: „Die Lehre Gottes ist vollkommen, sie führt die Seele zurück" (Psalm 19, 8 vgl. I. c. 8). Durch den Ausdruck Lehre deutet er die stoffliche Ursache an, daß sie nehmlich ein Gesetz ist, d. h. daß jede darin vorkommende Erzählung, wie die vom Rausche Noa's und Lot's und ähnliche, bloß aufgezeichnet ist, um irgend ein Gesetz, eine Zurechtweisung, eine Anleitung zu geben, zu sonst keinem Zwecke. Indem er sie die Lehre Gottes nennt, giebt er zu verstehen, daß sie von Seiten des Urhebers vollkommen ist, d. h. da Gott der Urheber ist, so können unmöglich Mängel daran haften, wie sie sich in menschliche Gesetze einschleichen. Vollkommen deutet auf ihre formelle Vollkommenheit, und der Ausdruck führt die Seele zurück auf ihre Final-Vollkommenheit, nehmlich die Glückseligkeit der Seele; dieser Ausdruck ist parallel mit Salomo's Spruch: „Und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben" (Prediger 12, 7). Hier nun hat (der Gelehrte n. E.) Geronymo,*) der Uebersetzer (für die Christen n. A.)

*) Hieronymus, der Kirchenvater, übersetzt (Psalm 18, nach der christlichen Kapiteleintheilung): Lex Dei est immaculata, also unbefleckt, ohne Fehl.

geirrt, indem er תמימה durch ohne Fehler wiedergab. Er that dies in der Absicht, damit man dem mos. Gesetz nicht das Prädicat vollkommen vindiciren sollte können, damit man es für mangelhaft halte und glaube, das Evangelium habe es ergänzt. Dem ist aber keineswegs also; תמימה muß vielmehr nothwendig vollkommen heißen. Denn bei der rothen Kuh (4. B. M. 19, 2) heißt es תמימה und dennoch wurde noch der Ausdruck: an der kein Fehler ist hinzugefügt, woraus sich ergiebt, daß תמימה (vollkommen) ein Anderes sey als אין בה מום (ohne Fehler). So erklären (Siphri par. Chuckath) die Rabbinen תמימה vollkommen roth. Dies bestättigt, daß die Bedeutung von תמימה allenthalben ist: der höchste Grad der Vollkommenheit in der respectiven Gattung.

Da David nun durch תמימה erklärt, daß das mos. Gesetz die formelle Vollkommenheit besitze, durch den Ausdruck, sie führt die Seele zurück die Final-Vollkommenheit andeutet, in Beziehung auf den Urheber es von Gott, als dem vollkommensten Meister ableitet, und es in stofflicher Beziehung Lehre d. h. Anleitung und Zurechtweisuug nennt, so ist erwiesen, daß das mos. Gesetz über jeden Mangel erhaben und aller möglichen Vollkommenheit theilhaftig ist. — Und somit wäre die Tendenz dieses Kapitels vollkommen erreicht.

Kap. XXVI.

Insofern das göttliche Gesetz eine Anleitung und Richtschnur für das Menschengeschlecht ist, emanirt von Gott, deutet es schon von selbst auf ein Band und ein engeres Verhältniß zwischen Gott als dem Gesetzgeber und dem Menschen als dem Gesetzesempfänger. Diesemnach also wäre freilich die Vernehmung irgend eines Gebotes aus dem Munde Gottes schon hinreichend, um auf das nothwendige Vorhandenseyn der Prophetengabe, der Offenbarung, sowie auf das Daseyn Gottes als des Gesetzgebers und des Vorsehungsvollen Zeugniß zu geben. Um so mehr muß dies der Fall seyn, durch die Vernehmung des ersten und zweiten Gebots des Decalogs, die diese drei Grundsätze selbst in sich schließen, wie dies bereits dargethan worden (s. K. 18). Dessenungeachtet gefiel es Gott, die Israeliten alle 10 Gebote vernehmen zu lassen, um die allgemeinen Pflichten zu lehren, die dem Menschen durch dieses engere Ver-

hältniß zwischen ihm und seinem Schöpfer obliegen. Diese aber lassen einen doppelten Gesichtspunkt zu, und sich entweder aus dem des gebietenden Herrn oder des beauftragten Dieners betrachten. Deßhalb standen die 10 Gebote auch auf zwei verschiedenen Tafeln, um anzuzeigen, daß diese beiden Theile von einander verschiedenen Inhalts seyen. Die 5 Gebote in Beziehung auf Gott als den Herrn, standen auf der einen, und die 5 in Beziehung auf den Menschen, als den Diener, auf der andern Tafel, um zu verstehen zu geben, daß beide gleich wesentlich zur menschlichen Vollkommenheit seyen.

Diese 10 Gebote nun umfassen die beiden Gattungen von Geboten folgender Gestalt:

Die ersten 5, zu denen der Mensch von Seiten seiner Anerkennung der Göttlichkeit Gottes verpflichtet ist, reihen sich nach diesem Ideengang aneinander: Wenn ein König eine Provinz cultivirt, Sklaven holt, denen er die Freiheit giebt und sie dort ansiedelt und sich dann zu ihnen verfügt, um sie zu der Unterwerfung unter seine königliche Herrschaft zu bewegen, so ist das Erste, was er ihnen proclamiren läßt, „daß er der Herr sey, der sich ihrer so sehr angenommen, daß er sie aus der Knechtschaft in Freiheit setzte.“ Dies nun ist das Gebot: „Ich bin der Ewige, dein Gott rc.“ d. h. Ich habe euch die Freiheit gegeben und dieses legt euch die Verbindlichkeit auf, euch Meiner Herrschaft zu unterwerfen. Darauf verbietet er ihnen, die Königswürde auf einen Andern zu übertragen: „Du sollst keine andere Götter haben vor Meinem Angesicht;“ ebenso warnt er sie davor, sich aufzulehnen und einen andern König aufzustellen: „Du sollst dir kein Götzenbild machen, noch irgend eine Abbildung rc.“ Hierauf wird er sie ermahnen, sich ehrerbietig gegen ihn zu benehmen, die Achtung gegen ihn nicht zu verletzen, wie z. B. einen falschen Eid bei seinem Namen zu schwören: „Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes nicht mißbrauchen.“ Sodann wird er es für angemessen finden, ihnen ein Andenken an den Tag zu setzen, an dem er die Provinz urbar machte, wodurch sie sich erinnern müssen, daß sie einen Herrn haben, der das Land für sie herrichtete, und wie ihre Bewohnung desselben dadurch veranstaltet wurde, daß er sie aus Knechten zu Freien erhob. Solches ist die Veranlassung zu dem Sabbathgebot, indem dieser Tag ein Andenken an die Erschaffung der Welt und den Ausgang aus Egypten aus der Sklaverei in die

Freiheit ist. — Daraus ergiebt sich der Sinn des rabbinischen Satzes: „זכור und שמור (Gedenke u. beobachte! nehmlich: den Sabbath — die Parallel-Ausdrücke, mit denen besagtes Gebot in dem ersten und im letzten Decalog eingeführt wird) sind in Einem Ausspruche verkündet worden.“ (Schebuoth 20 b) Der Sabbath nehmlich soll nicht allein auf die Existenz eines Urhebers, der die Welt geschaffen, hinweisen, als worauf das Gedenken geboten wird (2. B. M. 20, 11), denn selbst der Philosoph giebt die Existenz eines Werkmeisters zu und nur die epicuräische Schule stellt sie in Abrede. Die eigentliche Tendenz des Sabbath ist vielmehr, die Existenz eines mit Willen immerfort wirkenden selbst nach der Weltschöpfung noch thätigen Meisters zu bekunden, wie dies in dem שמור (beobachte) beginnenden Gebote (5. B. M. 5. 15) zu verstehen gegeben wird, indem durch die Beziehung des Sabbath auf den Auszug aus Egypten erkannt wird, daß Gott nach Seinem Willen und Wohlgefallen mit der Schöpfung verfährt und dies nicht allein bei der Weltschöpfung, sondern daß Er auch noch später beständig achtsam ist und selbst die Natur ändert, um Seinen Willen zu vollführen, wie dies bei jener Befreiung der Fall war. Dies soll die eines Bessern überführen, die der Meinung sind, es gebe gar nichts Neues unter der Sonnen. Die Rabbinen meinten hiernach mit dem Satze: „זכור und שמור sind im Einem Ausspruch verkündet worden,“ das Gebot des Gedenkens, das die Lehre von dem Daseyn des Meisters in sich schließt, und das Gebot des Beobachtens, das die Existenz eines beständig mit Willen und mit Achtsamkeit fortwaltenden Meisters lehrt, seyen beide für Ein Gebot, das des Sabbaths verkündet worden. Die beiden Ausdrücke, in dem Einen Gebote vereinigt, sollen nehmlich lehren, daß es nicht allein einen Schöpfer giebt, sondern einen, der beständig mit Willen und Sorgfalt fortschafft. Fasse diese Erklärung zu dem bekannten Satze wohl, denn sie ist sehr treffend, und ich habe noch nicht gefunden, daß einer der Commentatoren eine richtige gegeben habe.

Einer erklärt also: זכור (gedenke) zeige ein positives Gebot an, שמור (beobachte) ein prohibitives, nach dem rabbinischen Satze: „השמר פן ואל (hüte dich, daß nicht) ist immer ein prohibitives Gebot“ (Maccot 13 b. Erubin 96 a). Die Rabbinen wollen nehmlich zu verstehen geben, sowohl das positive als das prohibitive Gebot sey für den Sabbath nöthig. Das positive, um

auf die Weltschöpfung hinzudeuten; das prohibitive aber, um das Unterlassen der Arbeit zu gebieten, als Erinnerung, daß Gott sie aus der Knechtschaft in Freiheit gesetzt hat; denn da es einem Sklaven nie gestattet ist, von der Arbeit auszuruhen, so sey eine solche Rast eine natürliche Erinnerung an die Befreiung aus Egypten. Nach dieser Erklärung aber hätte es sich nicht geschickt, daß die Schrift unter dem Gedenkgebote das prohibitive: „Du sollst keinerlei Geschäfte verrichten rc." (2. B. M. 20, 10) erwähnte; da dieses aber doch der Fall ist, wozu denn noch der Spruch: „Gedenke und Beobachte sind in Einem Ausspruche verkündet worden"?

Ein andrer erklärt unsren Spruch so: In der Ruhe an und für sich liegt schon die Erinnerung an die Befreiung aus Egypten, denn ein Sklave kann ja nicht ruhen; selbst wenn die Ruhe von 10 zu 10 Tagen stattfände, wäre diese Erinnerung auch schon motivirt. Darin aber, daß die Ruhe von 7 zu 7 Tagen stattfindet, liegt die Erinnerung an die Weltschöpfung, „denn sechs Tage machte der Ewige den Himmel und die Erde, und am siebenten ruhte und feierte Er" (2. B. M. 31, 17); hierauf nun beziehe sich der Spruch: „Gedenke und Beobachte sind in Einem Ausspruche verkündet worden." Damit ist aber noch nicht recht beantwortet, warum nicht Beides eine Erinnerung an die Weltschöpfung sey? Soll aber damit zu verstehen gegeben werden, daß das Sabbathgebot verschiedene Ursachen habe, so macht dies noch nicht den Satz: daß sie in Einem Ausspruche verkündet wurden, nöthig; denn noch viele Gebote haben mehrere verschiedene Ursachen, ohne daß sie deßhalb sagten, daß sie in Einem Ausspruch verkündet wären.

Nach unsrer Erklärung dagegen mußten sie sagen, daß beide Gebote in Einem Ausspruch verkündet wurden, einmal, um die Existenz eines Schöpfers überhaupt anzuzeigen, und das andre Mal um zu zeigen, daß dieser Schöpfer beständig mit Willen fortschafft und providentiell ist, da das Eine ohne das Andre nicht genügt. Der Sabbath nun deutet auf diese beiden Begriffe hin, weil sie in Beziehung auf die Autorität des Herrn nothwendig sind.

Nach der Meinung der Rabbinen aber liegt dem Sabbathgebot noch eine andre Bedeutung zu Grunde. Sie sagen nehmlich im Tractat Sabbath (fol. 86 b): daß Alle darüber einverstanden sind, daß am Sabbath das Gesetz gegeben wurde. —

Demnach vereinigten sich in dem Sabbathgebot die 3 Hauptgrundsätze des Gesetzes: Daseyn des Schöpfers, Vorsehung und Offenbarung. So wäre denn der Sabbath zugleich auch eine Erinnerung an den Tag, wo der König sich ihnen in ihrer Provinz zeigte und sie seine Oberhoheit anerkannten. Diese Bedeutung ist aber deßhalb nicht im Gesetze ausgesprochen, weil sie nur Einmal des Jahres hervortritt. — Sonach wäre das Sabbathgebot von Seiten des Herrn in den drei angegeben Beziehungen bedingt und nothwendig.

Sodann gebietet er, Vater und Mutter zu ehren. Bekanntlich zeigt sich ein König, der eine Provinz angebaut, nicht alle Tage den Bewohnern derselben. Erinnert sich nun auch dieselbe Generation, die der Erscheinung des Königs beigewohnt, der ihm dargebrachten Huldigung, sowie daß er sie angebaut und sie selbst aus der Knechtschaft befreit hat, so könnten doch die Nachkommen, die die Knechtschaft nicht empfunden und den Einzug des Königs in ihre Provinz nicht mitangesehen haben, sich auflehnen, in dem Wahne, das Land habe von jeher ihnen gehört und sie hätten gar keinen Oberherrn. Einer solchen Verirrung vorzubeugen, ist das beste Mittel, daß sie den Eltern untergeben sind und Lehre von ihnen annehmen; diese unterrichten nehmlich ihre Kinder, wie sie Sklaven waren, wie sie ein Herr in Freiheit gesetzt, und daß derselbe dieses Land angebaut und sie darin angesiedelt habe. Sollen demnach die Oberherrschaft des Königs und die Gnade, die er den Einwohnern erwiesen, indem er sie aus der Sklaverei erlöste, von dem Lande nicht vergessen werden, so ist es durchaus von Nöthen, daß die Kinder einer jeden Generation den Eltern ergeben seyen und ihre Lehre annehmen. — So ermahnt nun das fünfte Gebot, das da lautet: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ u. s. w. zur Aufrechthaltung der Tradition, daß sich die Kinder nehmlich an die Ueberlieferung ihrer Eltern halten sollen, als welches ein für alle Gesetze wesentlicher Grundsatz ist, deren Bestand nicht denkbar ist, wenn der Mensch nicht der Ueberlieferung der Vorfahren und der Gesetzeskundigen nachlebt. Wir aber haben ihn weder unter die Grund- noch unter die Folgesätze aufgenommen, weil er ein specielles Gebot ist; in Betreff der Eltern: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ und in Betreff der Gelehrten: „nicht abweichen darfst du von dem Worte, das sie dir verkünden, weder zur Rechten noch zur Linken“ (5. B. M. 17, 11).

Nachdem nun mit diesem fünften Gebote alle dem Menschen in seinem Verhältniß zu Gott nothwendigen Punkte erledigt sind, d. h. solche, die der Diener in Rücksicht auf den Herrn zu beobachten hat, geht der Gesetzgeber zu solchen allgemeinen Punkten über, die den Menschen zu ihrem politischen Leben und Bestehen, d. h. zur Vervollkommnung der Societät, unentbehrlich sind.

Das erste dahingehörige Gebot ist, daß man seines Nächsten Person achten müsse: „Du sollst nicht morden;" das zweite, sein Eigenthum zu achten: „Du sollst nicht stehlen" nach dem einfachen Wortsinn. Sodann die Ermahnung, das zwischen seiner Person und seinem Eigenthum die Mitte Haltende, sein Weib zu achten, das einigermaßen doch sein erworbenes Gut ist: „Du sollst nicht ehebrechen." Hierauf geht er zu der Lehre über, daß es nicht genug ist, wenn der Mensch sich hütet, seinem Nebenmenschen thatsächlich an seinem Leben, seinem Eigenthum oder seinem Weibe zu schaden, sondern daß er sich auch in Acht nehmen muß, ihm selbst mit Worten Schaden zuzufügen: „Du sollst nicht aussagen gegen deinen Nächsten falsches Zeugniß;" oder auch nur in Gedanken ihm zu schaden: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, sein Geld, seinen Sklaven, seine Sklavin, seinen Ochsen oder seinen Esel, und Alles was deines Nächsten ist."

Hiermit nun sind alle dem Menschen zu beobachten nothwendigen allgemeinen Punkte erledigt rücksichtlich seines socialen Bedürfnisses, das ihn zum gemeinschaftlichen Zusammenleben mit Andern zwingt, wie wir dies im ersten Abschnitt (Kap. 5. S. 23) gezeigt haben.

Darum nun standen diese zehn Gebote auf zwei Tafeln, um anzudeuten, daß, wiewohl sie ihrem Inhalt nach zwiefacher Art sind, sie doch beide zur menschlichen Vollkommenheit unentbehrlich seyen, die eine Art — in Beziehung auf die Vollkommenheit des Menschen an sich selbst, und die zweite — in sofern er ein Glied des Staats ist.

Geht man diesen beiden Hauptabtheilungen des Decalogs tiefer auf den Grund, so wird man finden, daß sie die Summe aller Gebote sind, in dem Sinne, wie unsre Rabbinen in Thorath Cohanim sagen: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" R. Akiba sagt: „Dieses ist der Hauptgrundsatz des Gesetzes;" Ben Azai sagt: „Dies ist das Buch der Geschlechtsfolge Adam's" ist ein noch wichtigerer Grundsatz, als dieser." (Vgl. Jalkut

Schim. §. 613. und besonders §. 40 zu Genesis 5, 1.) Vgl. unsre Auslegung hierzu im ersten Abschnitt (K. 24 S. 89).

Kap. XXVII.

Laß dir es zum Hauptprinzip bei der Ausübung der Gebote gelten, daß Alles dabei auf die Herzensandacht ankomme, wie dieß unsre Rabbinen ausdrücken: „Die All-Liebe verlangt das Herz.“ Demgemäß kann Einer viele Gebote ausüben, ohne daß sie ihm im Geringsten frommen, oder doch nur zum Theile, indem sie zwar hinreichen mögen, die menschliche Vollkommenheit zu erwerben, aber nicht in einem fühlbaren Maße. Manchem hingegen wird die Ausübung eines einzigen Gebots, durch die damit verbundene Absicht, eher zur Erlangung eines großen Theils menschlicher Vollkommenheit helfen, als sonst die Erfüllung vieler Gebote würde. Aus dieser Voraussetzung nun ergiebt sich, daß alle im Pentateuch gegebenen Gebote, seyen sie positiv oder prohibitiv, wenn sie nur mit der gehörigen Andacht erfüllt werden, Mittel zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit oder eines gewissen Grades derselben sind. Denn nicht nur die Ausübung guter Werke allein macht den Menschen des Jenseits theilhaftig, sondern das Enthalten von bösen Werken aus Gottesfurcht giebt der Seele ebenfalls Vollkommenheit. Nachdem, wie es ausdrücklich im Pentateuch (5. B. M. 28, 9) heißt: „und wenn du wandelst in Seinen Wegen,“ ist es klar, daß der Wandel in den Wegen des Herrn der eigentlichste Dienst ist, den der Mensch Ihm weihen kann. Nun finden wir aber, daß der, welcher sich böser Werke enthält aus Gottesfurcht, bei dem h. Sänger ein Wandler in den Wegen Gottes heißt: „Heil denen aufrichtigen Wandels, die da wandeln in der Lehre des Herrn“ (Psalm 119, 1) d. h. Heil der Gesammtheit der Gläubigen, die aufrichtig im Wandel heißen, weil sie nicht erst Untersuchungen über Gott anstellen, sondern in Einfalt in Seiner Lehre wandeln. Weiter erklärt er, daß die Wandler in der Lehre des Herrn solche sind, die Seine Gebote mit Herzensandacht beobachten: „Heil den Bewahrern Seiner Zeugnisse, die Ihn mit ganzem Herzen suchen“ (V. 2). Damit man aber nicht wähne, nur der heiße ein Wandler in der Lehre des Herrn und ein Bewahrer Seiner Gebote, der die positiven Gebote beobachtet, weil die prohibitiven sich nicht als der Seele Vollkommen-

heit gebend denken lassen möchten, fährt der Psalmist fort: „Auch die nicht Unrecht üben, sie wandeln in Seinen Wegen" (V. 3). So sagen auch die Rabbinen: „Wer ein Verbot nicht übertritt, der empfängt einen Lohn, als ob er ein Gebot erfüllt hätte" (Kidduschin 39 b). Freilich scheint es unbegreiflich, wie man sich nur die geringste Vollkommenheit erwerben kann, indem man müßig ist und gar keine Handlung verrichtet! Haben doch die Rabbinen ausdrücklich gesagt: „Wer ist der Mann, der's Leben wünscht rc. Bewahre deine Zunge vor Bösem rc. Weiche vom Bösen und thue das Gute rc." (Psalm 34, 13—15) wolltest du etwa sagen, ich will hingehen und durch's Schlafen gewinnen, so heißt es hier: „und thue das Gute" (s. Jalk. Schim. Psl. St. §. 720). Dies zeigt deutlich, daß man gute Werke thatsächlich üben muß, um des ewigen Lebens, und des für die Gottesfürchtigen bestimmten Gutes theilhaftig zu werden, von dem es heißt: „Wie groß ist das Gut, das Du denen, die Dich fürchten, aufbewahrst!" (Psalm 31, 20). Auf dieses Gut nehmlich bezieht sich die Frage: „Wer ist der Mann, der's Leben wünscht, der Tage liebt, um Gutes zu sehen?" — Die Erwiederung darauf ist: daß der Müßige, der gar Nichts thut, sich allerdings dadurch keine Vollkommenheit erwirbt; daß der Sinn des rabbinischen Spruches vielmehr der ist: wenn Jemand in Versuchung zur Uebertretung geführt wird, und er überwindet sie aus Gottesfurcht, so wird er dadurch des Jenseits theilhaftig, als ob er ein Gebot erfüllt hätte. In dieser Beziehung nun geben alle Verbote der Seele Vollkommenheit. Wer es z. B. unterläßt, Schweinefleisch zu essen, weil er etwas Andres zu essen oder Eckel daran hat, der verdient gar keinen Lohn. Wenn er aber lüstern darnach war, oder er hatte Nichts zu essen und es ward ihm Schweinefleisch vorgesetzt, und er enthält sich dieses Genusses aus Gottesfurcht und um das Gebot zu erfüllen, das ihn untersagt, und er thut dies selbst hungernd und lüstern darnach, so verdient dieser gewiß einen Lohn. In diesem Sinne sagt die Schrift: „Iß es (das Blut) nicht! damit es dir wohlgehe und deinen Söhnen nach dir, wenn du thust was recht ist in den Augen des Ewigen" (5. B. M. 12, 25). In diesem Sinne sagen die Rabbinen: „Der Mensch sage nicht: ich kann nicht Schweinefleisch essen, ich kann nicht Kleider von Schaätnes anlegen; sondern er sage vielmehr: ich möchte es gerne, aber was soll ich thun, da mein Vater im Himmel es untersagt hat?" Hier-

mit geben sie offenbar zu verstehen, daß man nur dann ein Verdienst hat, ein Verbot nicht zu übertreten, wenn man in Versuchung kömmt, und sie aus Liebe zu und Furcht vor Gott, und aus sonst keinem Grunde überwindet.

Diese Art des Verdienstes, wiewohl anscheinend leicht zu erwerben, ist im Grunde doch sehr schwer. König David liefert uns einen Beweis dazu. Er sprach von sich selbst: „Bewahre meine Seele, denn ein Frommer bin ich“ (Psl. 86, 2.) und als sich ihm die Gelegenheit mit Bathseba darbot, wo nur Gottesfurcht sein Zügel hätte seyn können, hatte er dennoch nicht die Standhaftigkeit, seinen Trieb aus reiner Gottesfurcht zu bezwingen. Denn die Vollkommenheit, die die Ausübung der Gebote gewährt, verschaffen die Verbote nur, wenn man der Versuchung aus Liebe zu Gott und Furcht vor Ihm widersteht.

Dieses Verhältniß haben die Rabbinen im Tractat Maccoth (23 b.) schon erklärt: „R. Samlai hielt folgenden Vortrag: 613 Gebote wurden Moses auf Sinai mitgetheilt; 365 entsprechend den Tagen des Sonnenjahrs, und 248 entsprechend den Gliedmaßen des Menschen.“ Man will damit zu verstehen geben, das Gesetz habe absichtlich diese Zahl gewählt, um einen Begriff zu geben von der Möglichkeit, daß durch die Verbote sich ebensowohl Vollkommenheit erwerben lasse, als durch die Gebote, trotz ihres Gegensatzes (denn Thun und Unterlassen sind doch offenbare Gegensätze). In dem Umstand nehmlich, daß die Anzahl der Gebote 248 der Zahl der menschlichen Gliedmaßen entspricht, liegt die Andeutung: wie durch die Glieder, insofern sie wirklich vorhanden sind, die mit ihnen bezweckte Vollkommenheit für den Menschen erreicht wird, insofern er ein lebendiges Wesen ist, so wird durch die positiven Gebote die mit ihnen bezweckte Vollkommenheit für den Menschen, insofern er Mensch ist, erreicht, indem sie nehmlich thatsächlich, nicht bloß nach Glauben und Wissen, ausgeübt werden. In dem Umstand aber, daß der Verbote 365 sind, den Tagen des Sonnenjahrs entsprechend, liegt die Andeutung: daß sie, trotz dem daß sie nichts wirklich Vorhandenes (zu thun) bestimmen, der menschlichen Seele Vollkommenheit bringen. Wie nehmlich die Zeit nichts wirklich Vorhandenes ist — denn die Vergangenheit ist nicht da, und die Zukunft ist noch nicht in die Wirklichkeit herausgetreten, es bleibt demnach Nichts übrig als die Gegenwart, (das Bindemittel zwischen der Vergangenheit und der Zukunft) diese aber ist eigent-

lich keine Zeit, die theilbar wäre, (denn, da die Zeit aus der aneinandergereihten Vielheit besteht, so führt sie nothwendig den Begriff der Theilbarkeit mit sich), das Verhältniß der Gegenwart zur Zeit ist vielmehr das des Punktes zu der Linie, demnach ist die Zeit nichts wirklich Vorhandenes — und dennoch allen Dingen, die in der Zeit vorhanden sind, die Vollkommenheit des Daseyns giebt, so geben auch die Verbote, trotz dem daß sie nichts wirklich Vorhandenes haben, der menschlichen Seele Vollkommenheit, insofern das Verbotene eben unterbleibt. Ihre Anzahl ist nehmlich deßhalb 365, um anzudeuten: wie die Zeit nicht wirklich da ist, so soll auch alles Verbotene unterbleiben und dadurch geben sie der menschlichen Seele Vollkommenheit, wenn dieses wegen der gehörigen Absicht unterbleibt, gerade wie die Zeit durch ihr Nicht-wirklich-vorhandenseyn den vorhandenen Dingen Vollkommenheit bringt.

Kap. XXVIII.

Aus dem, was wir im vorigen erklärt haben, erfolgt, daß die menschliche Vollkommenheit nur vermittelst der Gebote und der Verbote erlangt werden kann. Wie nehmlich die physische Vollkommenheit im Menschen nur vermittelst der wirklich vorhandenen Glieder und der nicht wirklich vorhandenen Zeit erlangt werden kann, in demselben Maße wird die psychische Vollkommenheit durch Gebote und Verbote erlangt. Demzufolge wird nun jede der 3 Abtheilungen, in die die Lehre zerfällt, wie oben Kap. 24 gezeigt worden — Erkenntnisse, Satzungen und Rechte — sowohl Gebote als Verbote umfassen, damit eine jede Abtheilung dem Menschen das Mittel biete, diejenige Vollkommenheit oder einen Grad derselben sich anzueignen, welche durch Gebote und Verbote erlangt wird.

Die unter der Abtheilung der Erkenntnisse begriffenen Gebote sind z. B. der Glaube an das Daseyn Gottes, an Seine Einheit, Seine Unkörperlichkeit und dgl. Die dahin gehörigen Verbote: nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, daß es einen Gott außer Ihm gebe, nicht fremden Göttern nachzugehen und dgl. So enthalten die Satzungen das Anlegen der Schaufäden (Gebot) und die Speiseverbote; die Rechte: „Nach Gerechtigkeit richte deinen Nächsten;" (3. B. M. 19, 15.) „an seinem Tage sollst du ihm seinen Lohn geben;" (5. B. M. 24, 15.)

„Geschenke sollst du ihm geben;“ (das. 15, 14.) „ihr sollt nicht betrügen Einer den Andern;“ (3. B. M. 25, 17.) „ihr sollt nicht stehlen, ihr sollt nicht lügen und nicht trügen Einer gegen den Andern;“ (ebenda 19, 11.) und dgl. noch viele.

Ist es nun auch einleuchtend, daß die Abtheilung der Erkenntnisse sowohl durch die darunter begriffenen Gebote als Verbote zur Vollkommenheit führt; so auch, daß Vollkommenheit durch die Abtheilung der Satzungen, als welche die Gott gefälligen und nicht gefälligen Dinge umfaßt, auf die oben (S. 231, c. 5.) angegebene Weise zu erlangen ist; so bedarf es doch noch erst einer Untersuchung, inwiefern die psychische Vollkommenheit durch die dritte Abtheilung, welche die Rechte umfaßt, zu erlangen sey. Denn kein Theil derselben, weder die Gebote noch die Verbote, läßt sich wohl als einen solchen vorstellen, der der Seele Vollkommenheit gewähren könnte. Denn nehmen wir die Gebote als: das Rechtsverfahren bei Schaden, der vom Ochsen oder von der Grube herrührt, (2. B. M. 21, 28 — 36.) oder vom Feuer (ebenda 22, 6.); oder nehmen wir die Verbote, als: „Ihr sollt nicht stehlen;“ (3. B. M. 19, 11.) „Du sollst deinem Nächsten nicht Unrecht thun und nichts rauben“ (ebenda v. 13.) und dgl., so fragt sich: welchen Vortheil bieten alle diese Gesetze, bei all ihrer Zweckmäßigkeit für die Aufrechthaltung des Staatswohls, dem Weibgebornen für die Beförderung seiner psychischen Vollkommenheit? Etwa den, daß sie der Zugang und die Bahn zur Ausbildung der Moral sind, als welche die einzige Anleitung zur Erlangung menschlicher Vollkommenheit ist? So wären denn die Anstrengungen der meisten israelitischen Gelehrten und ihre Beschäftigung mit dem Talmud (n. A. Studium) und der talmudischen (n. A. gelehrten) Casuistik ganz unnützes Wesen zur Erlangung der Vollkommenheit, und ihr Abmühen vergebens! Abgesehen davon, daß es gar nicht zuläßig ist, daß ein so bedeutender Theil des Gesetzes weiter keine Vollkommenheit als die sittliche Ausbildung gewähren sollte!

Wir wollen die Auflösung dieses Zweifels in Folgendem versuchen.

Bei der Ausübung eines jeden Gebots ist zweierlei zu berücksichtigen 1) die Verrichtung des Gebots an sich und dessen Gelangung zur vollkommenen Wirklichkeit, und 2) das Bewußtseyn des Ausübenden. — Nun kann die aus dem Gebot erfolgende Vollkommenheit nicht von Seiten des Actes selbst ausgehen, denn die Rabbinen haben im Traktat Nazir (23 b) ausge-

sprechen. „Eine Gebotsübertretung mit dem Bewußtseyn eines guten Endzwecks ist vorzüglicher als eine Gebotserfüllung ohne dieses Bewußtseyn.“ Daselbst (23 a) heißt es auch: „Wenn z. B. zwei Menschen ihr Pascha-Lamm braten, und Einer ißt es als Pascha, der Andere aber, um seinen Hunger zu stillen, so läßt sich auf Ersteren anwenden: „Die Frommen wandeln darin,“ (in den Wegen Gottes) auf den Letztern aber: „Sünder straucheln darin.“ (Hosea 14, 10.) Dies ist eine ausdrückliche Erklärung, daß eine Gebotserfüllung ohne Bewußtseyn nicht als solche angesehen werden kann. — Ebensowenig kann das bloße Bewußtseyn ohne That wirksam seyn. Denn sonst müßte die Kenntniß des Gebots und das Studium desselben mit Bewußtseyn dessen Ausübung ersetzen können, was keineswegs der Fall ist. Das Ablesen der in den Schauriemen befindlichen Pentateuch-Abschnitte überhebt uns nicht des Anlegens derselben. Auch heißt es (Kiduschin 40 b) bei einem Disput, ob das Studium oder die That vorzuziehen sey, ausdrücklich: „sie wurden gezählt und beschlossen, daß das Studium vorzüglicher sey,“ mit dem Erklärungssatz: „weil das Studium zur That leitet.“ Daraus ergiebt sich also: da das Studium vorzüglicher ist, weil es zur That führt, daß die That, als Endzweck, die Hauptsache ist. Denn bei je zwei Künsten, wovon die eine natürlicherweise der andern vorangehen muß, wie die Sattlerkunst der Reitkunst, oder wie die Weberkunst der Schneiderkunst, ist nothwendig die erste immer der zweiten untergeordnet, da sie gleichsam deren Handlangerin ist. So ist das Steinbrechen in den Bergen der Baukunst untergeordnet, weil es derselben dient, obwohl die Baukunst ohne Steinbrechen nicht vollkommen seyn kann. — So auch hier: obschon die That nicht recht ausgeübt werden kann außer vermittelst des Studiums — denn der Unwissende ist nie fromm (Aboth II.) — so ist doch das Studium bloß das Mittel zur That, und diese also die Hauptsache.

Ist nun wie gezeigt, weder die That allein, noch das Bewußtseyn allein die Hauptsache, so muß wohl die Vereinigung beider bei der Ausübung eines Gebots die Hauptsache seyn. Derselbe Fall, der bei dem speculativen und praktischen Leben stattfindet, der oben (S. 230 ff.) nachgewiesen, tritt auch bei der Ausübung der Gebote ein. Denn nur die mit Bewußtseyn verbundene That ist die vollkommene, die die psychische Vollkommenheit bedingt, wie wir oben (K. 5) gezeigt.

Demzufolge behaupte ich nun, daß jener Theil der Lehre, der die Rechte umfaßt, der Seele mehr Vollkommenheit bringen müsse, als der juristische Theil der profanen Legislatur. Ein von den Staatsgesetzen geleiteres Individuum nehmlich, es mag Recht und Billigkeit üben mit welchem Bewußtseyn es wolle, mag es auch den beabsichtigten Zweck dabei erreichen, d. h. die Beförderung des Staatswohls, sieht hierin seine Vollkommenheit und es giebt weiter keinen Endzweck für es. Liegt aber in der Ausübung der pentateuchischen Rechte auch die Vollkommenheit, durch welche das staatliche und gesellschaftliche Wohl erzielt wird, so entspringt doch dadurch, daß das Bewußtseyn zu ihrer Ausübung hinzukommt, noch eine weitere, viel erhabnere Vollkommenheit aus denselben. So sind Zähne, Zunge, Lippen den Thieren wegen des Nahrungsbedürfnisses gegeben; beim Menschen aber haben sie einen noch viel erhabneren Zweck, sie sind die Sprach- und Laut-Werkzeuge, um Gott zu preisen und Seinen Ruhm zu verkünden. Haben nun die mosaischen Rechte dem Anscheine nach auch weiter keinen Endzweck, als den der Beförderung des allgemeinen Besten, so haben sie im Grunde doch den noch viel höhern, daß man bei deren Ausübung sich der Vollziehung eines göttlichen Gesetzes bewußt sey, und dieses Bewußtseyn zu der That hinzutretend, bringt dem ausübenden Individuum psychische Vollkommenheit, indem dann das Werk nicht mehr bloß in der Absicht, das staatliche Wohl zu fördern, sondern in der, seine Liebe zu Gott zu äußern d. h. das von Ihm gegebene Gebot zu vollziehen, geschieht.

Bei einem und demselben Falle, wie z. B. bei Ausübung der Mildthätigkeit, oder bei einem dem Armen in seiner Noth gemachten Darlehen, oder bei der Enthaltung von Betrug, vom Diebstahl, lassen sich demnach zweierlei Vollkommenheiten erzielen. Hat man dabei bloß die Ausübung des bürgerlichen Gesetzes im Auge, insofern jene Tugenden sind, die zur Vollkommenheit des Staatswohls dienen, so entspringt weiter kein besonderer Vortheil, als eben der staatszweckliche daraus. Ist man aber dabei des göttlichen Gesetzes bewußt, um sich ihm zu unterwerfen, seinen Willen zu erfüllen, und seine Gebote zur Ausführung zu bringen, so erzielt man dadurch noch einen besondern, erhabnern, und würdigern Zweck, die Verehrung Gottes, und durch dieses Bewußtseyn, das zu der Handlung hinzutritt, wird die psychische Vollkommenheit erreicht, wie wir oben

(K. 5) nachgewiesen haben. — In diesem Sinne heißt es: „Das Werk der (Gerechtigkeit) Mildthätigkeit wird seyn Friede, und der Dienst der Mildthätigkeit wird seyn Ruhe und Sicherheit in Ewigkeit“ (Jes. 32, 17) d. h. die Ausübung der Mildthätigkeit wird Frieden im Staatsverbande erzeugen, indem sodann der Arme nicht den Reichen berauben wird, aber das Bewußtseyn bei der milden Spende, daß sie geschicht, weil sie ein göttliches Gebot ist, welches dann der Dienst der Mildthätigkeit heißt, bewirkt ewige Ruhe und Sicherheit, nehmlich die ewige Fortdauer der Seele. In diesem Sinne sagt ein Rabbine: „Zu einem Gebote verpflichtet seyn und es ausüben ist verdienstlicher, als es ausüben ohne Verpflichtung.“ (Kidduschin 31 a. Baba Kama 38 a und 87 a Aboda Zara 3). Der dazu Verpflichtete nehmlich, der ein Gebot gehörig übt, leistet Doppeltes: erstens thut er das an und für sich Gute und Rechte, und dann hat er das Bewußtseyn, den Willen seines himmlischen Vaters zu erfüllen; indessen der nicht Verpflichtete die gute Handlung lediglich verrichtet, weil sie recht ist.

Auf diese Art läßt es sich begreifen, wie der Mensch durch die mosaischen Rechte, sowohl durch die darin enthaltenen Gebote als Verbote, sich Vollkommenheit und Antheil an dem Jenseits erwerben kann, wenn dieselben nehmlich aus Gottesfurcht und Liebe zu Ihm beobachtet werden, und in der Absicht, Seine Befehle zu erfüllen. Daraus erfolgt sodann, daß die bloße Werkverrichtung eines Gebots an sich nicht geeignet ist, menschliche Vollkommenheit zu erzielen, sondern nur durch die dabei stattfindende Bezeugung der Ergebenheit in den Willen des Herrn.

So wie bei Anzündung eines Lichtes die Absicht nicht das Werk des Anzündens an sich, nehmlich die Aufzehrung des Oels und die Verbrennung den Dochtes, sondern vielmehr die daraus erfolgende Beleuchtung ist; ebenso ist die Absicht des göttlichen Gesetzes, den Menschen im Dienste des Herrn anzuleiten, den Weg, den er dazu zu wandeln hat, vor ihm her zu beleuchten, und ihn zu belehren über das, was er zu thun hat, um sich die Liebe Gottes zu verdienen. Wenn also die h. S. das Gebot zu einer Leuchte vergleicht: „Denn eine Leuchte ist das Gebot, und die Lehre ein Licht,“ (Spr. 6, 23.) so will sie damit zu verstehen geben, daß das Gebot keinen Selbstzweck hat, sowenig wie eine Leuchte, sondern, daß der ihm zu Grunde liegende Zweck die aus dessen Ausübung entspringende Belehrung, nehmlich der

Dienst des Herrn, sey, was sie die Lehre heißt, die sich zum Gebot verhält, wie das Licht zur Leuchte. Ohne Bewußtseyn bei Ausübung eines Gebots wandelt also der Mensch gleichsam in schwerer nächtlicher Finsterniß, wo er nothwendigerweise straucheln muß. Deßhalb nennen die Rabbinen einen Menschen, der die Gebote ohne Andacht verrichtet, einen Sündigen, und sagen, daß, wer das Ueberschreitungsfest nicht gesetzmäßig d. h. mit der gehörigen Andacht feiert, von dem heiße es: „Sünder straucheln darin" (Hosea 14, 10). Salomo sagt: „Der Weg der Bösen ist wie Dämmernacht, sie wissen nicht woran sie straucheln" (Spr. 4, 19). Von der Andacht aber, die sich zur würdigen Ausübung gesellt, sagen sie: „Gerade sind die Wege des Herrn, Gerechte wandeln darin" (Hosea 14, 10). Davon sagt auch Salomo: „Der Pfad der Gerechten ist wie scheinend Licht, das immer stärker leuchtet, bis der Tag vollständig ist" (Spr. 4, 18), d. h. das nie verlischt.

Kap. XXIX.

Hier ist eine sehr wichtige Untersuchung an ihrem Orte, nehmlich: ob diese göttliche Lehre nur wenn sie ganz beobachtet wird Vollkommenheit giebt oder auch theilweise?

Eben diese Frage scheint einen Streitpunkt zwischen R. Simeon b. Lakisch und R. Jochanan (Sanhedrin 111 a) zu bilden: „Darum erweitert die Unterwelt sich, und thut ihren Schlund gähnend auf ohne Maß" (Jesaias 5, 14 לבלי חק hier zu übersetzen: aus Mangel an Satzung) dazu bemerkt R. S. b. L. „für den, welcher auch nur eine Satzung des Gesetzes unerfüllt läßt;" R. Jochanan aber sagte darauf: „Dem Herrn kann das nicht gefallen, was Du von Ihm so sprichst, der Vers ist vielmehr auf solche zu beziehen, die auch nicht eine Satzung des Gesetzes erfüllt haben" (Siehe Jalkut Schim. Jes. 5, wo diese Leseart steht; Sanh. a. a. O. heißt es: wer nur eine Satzung gelernt hat; vgl. Maharscha im En Jacob z. St.) — Nun hat es den Anschein, daß die göttliche Lehre insgesammt aber nicht theilweise Vollkommenheit gewähre, wie R. S. b. L. wirklich der Meinung ist. Denn wäre ein Theil derselben schon hinreichend zur Erlangung menschlicher Vollkommenheit, so dürfte man nur fragen, wozu Gott uns so viele Gebote und Warnungen aufgebürdet habe? Denn wenn man Etwas durch eine einzige Hand-

lung ausführen kann, so scheint es verlorne Mühe, es durch viele Handlungen erzielen zu wollen. Wäre es nicht ein höchst eitles Beginnen, wenn Jemand eine gewisse Krankheit durch ein einfaches und leichtzubekommendes Mittel heilen könnte, nnd eine aus vielen Ingredienzien, die schwer zu erhalten sind, bestehende Mixtur machen wollte? Sagte doch schon der Weise: „vergeblich thut man durch viele Handlungen, was man mit einer einzigen verrichten könnte."

Scheint es demnach einerseits, daß die ganze Gesammtheit der göttlichen Gebote durchaus von Nöthen sey zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit, so ist es andrerseits höchst sonderbar und schwierig anzunehmen, daß dieses der Fall seyn sollte. Unter solchen Umständen dürfte es gar keinem Menschen möglich seyn, diese Vollkommenheit zu erlangen. Giebt es doch keinen so Gerechten auf Erden, der das Gute thue ohne je zu sündigen! (Prediger 7, 20) Nach dieser Ansicht aber wäre ihm die Erreichung der Vollkommenheit unmöglich, wenn ihm eines unter allen Geboten abginge, und das göttliche Gesetz, das den Israeliten aus besonderer Gnade verliehen worden, um sie alle des Jenseits theilhaftig zu machen, wäre dann gerade das Hinderniß, das sie abhielte, sich diesen Genuß je zu verschaffen! Dieses aber liefe ja seinem Endzweck schnurstracks zuwider! Denn nicht allein, daß das Gesammtvolk die Vollkommenheit nicht erreichen wird, wird es nicht einmal Einen in einer Generation geben, der die Gesammtheit der Erkenntnisse, der Satzungen und Rechte, die der Pentateuch enthält, sich aneignen, ausüben und erfüllen könnte, und so müßte ganz Israel in ewige Verdammniß gerathen! Fern ist von Gott Bosheit, und vom Allmächtigen Gewaltthat! (Job 34, 10) Außerdem ist auch die Tradition unseres Volkes der entgegengesetzten Ansicht, denn in der Mischna heißt es ja: „Alle Israeliten haben Antheil am Jenseits" (Sanhedrin 90 a). Diese bedeutende Schwierigkeit müssen wir wohl zu lösen versuchen.

Die Sache wird uns klarer werden, wenn wir uns vorstellen, daß so wie wir in der Natur Vieles der Wohlanständigkeit und nicht der Nothwendigkeit nach eingerichtet finden, wie die doppelten Sinnesorgane und dgl. (vgl. S. 24 u. S. 242), so auch habe Gott, da Er den Menschen zur Vollkommenheit bringen wollte, aber wohl einsah, daß es vielerlei Hindernisse gebe, die ihn in dem Streben nach Vollkommenheit stören müssen, ei-

nen Ausweg für denselben darin gefunden, indem Er ihm viele Wege und Mittel an die Hand gab, die zwar nicht alle zur Erreichung der Vollkommenheit unumgänglich nothwendig sind, die aber der Wohlanständigkeit halber vorhanden sind, damit durch sie oder einen Theil derselben die menschliche Vollkommenheit erreichbar werde, so daß es keinem Israeliten insbesondere, und keinem Menschen überhaupt vorenthalten sey, dazu zu gelangen, wenn er auf einem der angegebenen Wege darnach strebt. In diesem Sinne heißt es (Maccoth 23 b): „R. Chananja b. Akaschia sagt: Gott wollte Israel beglücken, darum gab Er ihm viele Lehren und Gebote," wie geschrieben steht: „Dem Herrn gefällt es, seiner Tugend halber, macht er groß die Lehre und erhebt es" (Jes. 42, 21). Hier ist offen erklärt, daß nur deßhalb so viele Gebote den Israeliten ertheilt worden, um sie tugendhaft und glücklich zu machen (vgl. S. 83). Wären also alle Gebote nothwendig, so wäre dies statt einer Beglückung offenbar eine Bedrückung, und so ist die Entgegnung R. Jochanan's gegen R. S. b. L. zu verstehen.

In demselben Sinne schreibt Maim. in seinem Mischna-Commentar (zu Ende Maccoth): „Es gehört zu den Grundsätzen des Glaubens an die göttliche Lehre, daß, wenn ein Mensch Eines von den 613 Geboten gehörig erfüllt, ohne irgend eine weltliche Absicht damit zu verbinden, es ihm vielmehr Selbstzweck ist und aus Liebe geschieht — wie ich dir schon erklärt habe — er dadurch des Jenseits theilhaftig wird. R. Chananja's Meinung nun ist, daß, da es der Gebote so viele giebt, so ließe es sich nicht wohl denken, daß der Mensch in seinem Leben nicht Eines wenigstens gehörig und vollkommen erfülle, und dadurch sich das ewige Leben verdiene. Zu diesem Grundsatze giebt auch die Frage des R. Chanina b. Theradion (Aboda Zara 18 a) einen Beleg: „Darf ich mich wohl zu dem Jenseits versehen?" fragte er R. Jose b. Kisma; dieser erwiederte ihm darauf: „Hast du wohl eine That aufzuweisen?" d. h. ist es dir gelungen, ein Gebot gehörig auszuüben? Auf die Antwort, daß es ihm gelungen sey, das Gebot der Mildthätigkeit in seinem ganzen Umfang zu erfüllen, versicherte er ihn des Jenseits. Hieraus bestätigt sich unser Urtheil, daß ein Gebot hinreichend wäre, um die menschliche Vollkommenheit zu erreichen, und daß der Pentateuch nur deßhalb so viele enthalte, damit kein Israelite des Jenseits verlustig werde, welches er sich durch irgend eines derselben erkau-

fen kann. Bedürfen wir noch eines gewichtigeren Zeugnisses, als des Maim., wenn dieser behauptet, daß die Rabbinen der Ansicht wären, die vielen Gebote seyen uns nicht gegeben, um uns eine schwere Last aufzubürden, unter der wir erliegen müßten, dieses sey vielmehr aus reiner göttlicher Gnade geschehen, um uns vielfache Wege zur Erlangung der Vollkommenheit aufzuthun, damit Jeder sich einen ihm angemessenen ausersehe? Erwägen Christen dieses auch nicht, und wähnen, weil Israel der Plünderung und dem Raube zur Beute geworden, so sey diese Fülle der Gebote nur dazu beabsichtigt, dem Volk eine drückende Last aufzuladen, — weßhalb auch (Jesaias 42, 21 u. 22) auf den Vers: „Dem Herrn gefällt es, seiner Tugend halber, macht Er groß die Lehre ꝛc." gleich folge: „Und es ist ein geplündertes und beraubtes Volk ꝛc." man bildet sich nehmlich ein, weil Ein Gebot nicht hinreicht, die göttliche Vorsehung so sehr auf jede ihrer speciellen Handlungen zu ziehen, daß die Israeliten dadurch aus ihren Nöthen erlöst werden, so müßte auch keines allein genug seyn, um die psychische Vollkommenheit zu erlangen — so darf uns dieses nicht irre machen, indem wirklich ein einziges Gebot, gehörig ausgeübt, schon zur Erlangung des Jenseits verhilft. Darum konnten unsere Rabbinen wohl sagen: „Ganz Israel hat Antheil am Jenseits," da es doch kaum möglich seyn dürfte, daß nicht jeder Israelite wenigstens Ein Gebot erfülle, das ihm einen gewissen Grad des jenseitigen Lebens zugänglich mache. Natürlich aber wird die Höhe der zu erlangenden Stufe sich nach der Mehrheit der erfüllten Gebote verhalten. Deßhalb verlangte Moses so dringend, in das verheißene Land eingelassen zu werden, um durch die nur daselbst giltigen Gebote sich einer höhern Stufe des Jenseits theilhaftig zu machen.

Zuweilen ereignet es sich, daß die Menge der Gebote, die von einem Individuum ausgeübt werden, dasselbe auf eine solche Stufe erheben, daß schon hienieden alle seine speciellen Angelegenheiten eines besondren göttlichen Waltens gewürdigt werden, wie dies mit R. Chanina b. Dosa und ähnlichen Frommen (S. Tract. Thaanith Kap. III.) der Fall war. In der Ordnung aber ist es, daß die Mehrheit der Gebotserfüllungen bei Einem, die Gesammtheit derselben aber bei verschiedenen Individuen sich findet, und es wird daher die Gesammtheit der Individuen eher des besondern göttlichen Waltens sich zu erfreuen haben als der Einzelne, weil dann die Gesammtheit in

den Grad jenes einzelnen Individuums eintritt. Demzufolge wird auch die Gesammtheit immer eher in ihrem Gebet erhört, berücksichtigt und gerettet, als der Einzelne. Alles dies aber beschränkt sich nur auf diese Welt, jenseits aber wird jedes Individuum nach seinen eignen Thaten und nach der Mehrheit der von ihm erfüllten Gebote gewürdigt.

Noch stärker finden wir diese Meinung bei den Rabbinen an vielen Stellen ausgesprochen, daß selbst wer irgend ein gutes Werk verrichtet, sey es auch weder Gebot noch Verbot, wenn er es aus edler Absicht und um Gott oder Seine Lehre zu verherrlichen thut, des Jenseits theilhaftig wird, d. h. eines gewissen Grades desselben. Kethuboth (103 b) wird erzählt von einem Wäscher aus der Nachbarschaft Rabbi Judas des Heiligen, der auf das Dach ging und sich herunterstürzte, daß er todt blieb; da sey ein Bathkol herabgekommen und habe gerufen: „auch diesem Wäscher steht das Jenseits offen!“ Dies giebt zu verstehen, daß sogar wer sich darüber betrübt, daß er den Weisen nicht in dessen Tode noch geehrt habe und sich aus Verdruß darüber mit Bewußtseyn den Tod giebt, des Jenseits theilhaftig wird, weil sein Verdruß und Tod eine edle Absicht haben. Aboda Zara (18 a) wird erzählt, daß der Beamte, der den Auftrag hatte, R. Chanina b. Theradion zu verbrennen, dafür, daß er dessen Tod beschleunigte, um ihm längere Qualen zu ersparen, sich das Jenseits verdient habe. So werden auch Thaanith (22 a) mehrere Geschichten von Leuten erzählt, von denen Elias sagte, daß ihnen das Jenseits offen stehe; wiewohl dieselben durch ihre guten Werke gar keine Gebotserfüllung geübt hatten, wie der Gefangenwärter, der die Frauen von den Männern im Gefängniß gesondert hielt, um den Anlaß zur Sünde zu entfernen, und noch Vieles der Art. Auch haben die Rabbinen (Siphri zu 5 B. M. 11, 22) bereits das Allgemeine der guten Werke angegeben, die, ohne ausdrücklich pentateuchische Gebote zu seyn, dem Menschen dennoch das Jenseits erschließen: „und du sollst in Seinen Wegen wandeln“ (5 B. M. 28, 9) wie Gott barmherzig ist, so sey auch du es, wie Er gnädig, so sey auch du gnädig, wie Er wohlthätig, so sey auch du wohlthätig, wie Er die Todten bestattet, so bestatte auch du die Todten ꝛc.“ (vgl. S. 168).

Als Norm hierüber mag gelten: Jedes Werk, das man aus edler Absicht thut, wenn es auch den Anschein

eines schlechten hat, macht den Vollbringer des Jenseits theilhaftig. So sagen unsre Rabbinen zu dem Verse: „In allen deinen Wegen erkenne Ihn" (Sprüchw. 3. 6) „sogar wo eine Sünde zu begehen ist." (Berachoth 63 a) Ebenso: „Eine Gebotsübertretung mit dem Bewußtseyn eines guten Endzwecks ist vorzüglicher, als eine Gebotserfüllung ohne dies Bewußtseyn." (Nazir 23 b). — Fasse und begreife diesen Grundsatz wohl, denn er ist für die mosaische Lehre höchst wesentlich; im entgegengesetzten Falle würden die Israeliten sich vermittelst dieser Lehre gar nicht des Jenseits theilhaftig machen können, als höchstens Einer in einer Stadt oder Einer in vielen Generationen, und es wäre die besondere Liebe, die Gott gegen die Israeliten bewiesen, indem Er ihnen die Thora gab — wie es heißt: „Die Israeliten sind geliebt, denn es ward ihnen köstlicher Schmuck gegeben 2c." (Aboth Kap. III.) — bloß ein Act der Rache gegen sie, da sie dieselbe nicht ganz erfüllen können und demnach der Strafe verfallen müßten. Wie wir bereits ausgesprochen haben, ist es vielmehr ein besondrer Grundsatz für die mosaische Lehre — und der Grundgedanke des rabbinischen Satzes, daß alle Israeliten Antheil an dem Jenseits haben — daß alle wenigstens eine gewisse Stufe des jenseitigen Lebens erreichen. Wenn auch manche Rabbinen diese Ansicht bestreiten und behaupten, es bedürfe sehr vieler Gebote, um das Jenseits erlangen zu können, so darf uns dies nicht irre machen; sondern, wie wir gesagt, die zu erlangende Stufe steht im Verhältniß zu der Menge der Gebotserfüllungen, immer aber wird durch Eine Gebotserfüllung schon eine gewisse Stufe erreicht. Wenn es aber (Maccoth 23 b und 24 a) heißt: „R. Samlai sagt: 613 Gebote wurden Moses auf Sinai mitgetheilt 2c." „David reducirte sie auf 11 2c." „Jesaias reducirte sie auf 6 2c." woraus sich folgern ließe, es bedürfe aller Gebote, um die Vollkommenheit zu erlangen, nur daß David sie auf 11 und Jesaias auf 6 beschränkt habe, und so noch Andre, so wirst du, mit dem Beistand Gottes, die Erklärung dieses Satzes im folgenden Kap. erfahren.

Kap. XXX.

Die Stufen, die durch die Gebotserfüllungen erlangt werden, sind vielfältig verschieden:

1) In Betreff der Verschiedenheit der Gebote selbst; es giebt nehmlich Gebote, die zu einer höhern Stufe führen, als andre,

wiewohl das Bewußtseyn bei deren beiderseitigen Ausübung gleich ist. Dies können wir aus dem Spruche lernen: „Nimm's mit einem leichtern Gebote eben so genau, wie mit einem wichtigern, denn du kennst nicht den Lohn der Gebote" (Aboth Kap. II). Hieraus ergiebt sich, daß viele Gebote nach der darauf gesetzten Belohnung unter einander verschieden seyn müssen. Ferner mögen wir hieraus die Wahrheit und Richtigkeit unsres im vorigen Kap. ausgesprochenen Satzes bekräftigen, daß die Erlangung der Vollkommenheit nicht von der Vollziehung aller Gebote abhängt; wozu sonst die Ermahnung, es mit den leichtern Geboten so genau zu nehmen, wie mit den wichtigern, weil wir die Belohnung, die damit verknüpft ist, nicht kennen? Wenn wir den Lohn auch kennten, müßten wir doch alle gleich beachten, um ihn zu erlangen! Dies diene also zum Beweise, daß ihre Stufen in Betreff des damit verbundenen Lohnes ganz verschieden sind, indem dieser keineswegs immer derselbe ist, und daß es nicht nothwendig ist, alle Gebote auszuüben, um des Lohnes im Jenseits theilhaftig zu werden.

2) In Betreff der Verschiedenheit des Bewußtseyns; es unterliegt keinem Zweifel, daß wenn 2 Leute eine gleiche Anzahl von Geboten, oder gar ein und dasselbe Gebot erfüllen, die zu erlangende Stufe der Belohnug nach der Verschiedenheit des dabei stattfindenden Bewußtseyns sich verhalten wird, wie die Rabbinen z. B. von zwei Leuten, die das Paschalamm verzehren, sagen, wie oben erklärt (S. 359).

3) Wenn auch das Bewußtseyn und die Zahl der Gebote (bei beiden) gleich sind, so können die Stufen doch nach der Mehr- und Minderzahl der dabei stattfindenden Handlungen verschieden seyn. Ohne Zweifel wird die häufige Wiederholung einer und derselben Handlung eine höhere Stufe verdienen, als eine bloß einmalige Verrichtung derselben. Wenn z. B. von zwei Männern bei beiderseits gleicher Weisheit, gleichem Reichthum und sonstigen gleichen Verhältnissen, der Eine 1000 Gulden als milde That, auf Einmal und mit gehörigem Bewußtseyn spendet, und der Andre giebt die 1000 Gulden in tausend Mal, jedes Mal einen, so wird, trotz dem, daß die milde That von beiden Seiten quantitativ gleich ist, der Zweite doch eine höhere Stufe verdienen als der Erste. Denn die vielfache Erfüllung eines und desselben Gebotes und das dabei oft wiederholte gleiche Bewußtseyn ist besser, als eine einmalige Gebots-

erfüllung mit dem einmaligen Bewußtseyn. Ebenso wenn Jemand seinen Vater ehrt, indem er ihm auf ein Mal 1000 Gulden giebt, und ein Andrer thut es in 1000 Malen, so sind die Stufen sicher nach der Mehrheit der dabei stattfindenden Handlungen verschieden.

4) Sind die Stufen verschieden nach der Differenz der Anzahl der Gebotsverrichtungen des Einen zu der des Andern. Denn die Erfüllung vieler Gebote enthält untrügliche Beweise von einer höhern Stufe, indem dabei viele Gebotserfüllungen und Handlungen zusammentreffen.

Durch diese Verschiedenheit der Stufen nun wird es leicht möglich, daß Jemand viel mehr Gebotserfüllungen aufzuweisen haben kann, als ein Andrer, die ihm aber dennoch, weil sie nicht mit dem gehörigen Bewußtseyn ausgeübt worden, nur eine sehr untergeordnete Stufe des Jenseits zugänglich machen. Vielleicht auch daß für einen Solchen alle seine Gebotserfüllungen nicht einmal hinreichen, ihm irgend eine Stufe des Jenseits überhaupt zu erwerben, weil aber Gott keinem Geschöpf seinen Lohn vorenthält, (s. Baba Kama 38 b) wird ihm schon hieniden die Belohnung für jedes, wiewohl ohne Bewußtseyn, erfüllte Gebot zu Theil. — Dagegen ist es auch möglich, daß ein Mensch sein Leben lang viele Gebote übertreten habe, und zuletzt nur ein Gebot gehörig erfülle oder eine gute Handlung mit Bewußtseyn ausübe, und in diesem Bewußtseyn sterbe, wo dieses alsdann genügt, ihm eine gewisse Stufe des Jenseits zugänglich zu machen, wie wir dies bei dem Beamten, der den Tod R. Chanina's b. Theradion beschleunigte, oben gezeigt haben. — Wiederum wird es möglich, daß die vielen mit gehörigem Bewußtseyn ausgeübten Gebotserfüllungen eines Menschen die Vorsehung bestimmen, ihn schon hienieden unter Ihre besondere Obhut zu nehmen und vor allen Unfällen zu bewahren, wie dies bei den meisten Frommen Israels der Fall war, so daß sich sogar die Natur ihrem Willen fügte; der Art waren R. Chanina b. Dosa, Nachum, der Mann Auchgut, (Thaanith K. III.) R. Pinehas b. Jair (Cholin 7) und ihres Gleichen.

Zuweilen gelingt es auch einem Menschen, durch die vielen mit Bewußtseyn erfüllten Gebote, und durch den ausgebildeten Begriff, den er von der Gottheit erlangt hat, daß er schon hienieden die Stufe eines Jesaias, eines Elisa und ihres Gleichen

ersteigt; dieses ist die höchste, die Stufe der hohen Propheten der nachmosaischen Zeit.

Wenn es nun zu Ende Maccoth heißt: „R. Samlai sagt: 613 Gebote wurden Moses auf Sinai mitgetheilt 2c; David reducirte sie auf 11, wie es (Psalm 15) heißt: „Herr! wer wird weilen in Deinen Zelten?“ Wer redlich wandelt, Recht ausübt 2c;“ Jesaias (33, 15) reducirte sie auf 6: „Wer tugendhaft wandelt, die Wahrheit spricht 2c;“ Micha (6, 8) reducirte sie auf 3: „und was verlangt der Herr von dir? Nur Recht üben, Liebe zur Wohlthätigkeit und bescheidenen Wandel mit deinem Gott!“ Chabakuk (2, 4) reducirte sie auf Eines: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben!“ so wird hierunter nicht verstanden, daß man durch die Ausübung von 11 oder 3 Geboten sich die Stufe erwerbe, die durch die Erfüllung aller mosaischen Gebote erreicht wird, oder daß man nur durch sie, und durch keine geringere Zahl, irgend eine Stufe der Vollkommenheit erlange, sondern bloß, daß jeder Prophet, wie dies bei Menschen gewöhnlich geschieht, die Absicht hatte, allgemeine Regeln aufzustellen, die viele Gebote und sonstige Tugenden zusammenfassen, um dadurch den Menschen die Erlangung einer hohen Stufe der Vollkommenheit zu erleichtern. Da es nehmlich einem Jeden zu schwer seyn möchte, sich der ganzen Last von 613 Geboten zu unterziehen, und überhaupt ein Gebot so allseitig gehörig zu erfüllen, wie wir in diesem Abschnitt gezeigt haben, so suchten die Propheten diesem dadurch zu begegnen, daß sie kurze Regeln gaben, durch deren Befolgung man eine Stufe erreichen könnte, die, wenn auch der durch die Erfüllung aller Gebote zu erlangenden nicht gleichkommend, ihr doch sehr nahe steht. So rechnete nun David eilf Punkte, die vielmehr kurze Regeln der Moral, als der wahren Erkenntnisse oder der Gebote, sind. Denn „wer die Wahrheit spricht in seinem Herzen, nicht Schmach duldet auf seinen Verwandten, das Verabscheuungswerthe verachtet,“ der erfüllt mit keiner von diesen Handlungen ein mosaisches Gebot. Es lag demnach eigentlich in Davids Absicht, durch solche — viele Gebote und Sittenlehren umfassende — kurze Regeln, wie: „redlich zu wandeln, Recht zu üben, die Wahrheit von Herzen zu reden, nicht zu verläumden, seinem Nächsten nichts Böses zuzufügen“ d. h. weder in der Gesinnung, noch in Wort, noch durch die That zu sündigen, den Menschen eine höhere Stufe ihrer Vollkommenheit zugänglich zu machen, wenn sie ihre

Sitten nach solchen vortrefflichen Grundsätzen bildeten; die Gesinnung: „der im Herzen Wahrheit spricht;“ das Wort: „der mit der Zunge nicht verläumdet;“ die That: „der seinem Nächsten nichts Böses thut;“ „der nicht Schmach duldet auf seinem Verwandten“ heißt: der gegen seines Verwandten Schmach, wie für sich selbst eifert. War also sein Auge im Allgemeinen mehr auf die sittliche Bildung gerichtet, und weniger auf eigentliche Gebote, so erwähnt er doch auch einige speciell gegen die man in seiner Zeit besonders, oder gegen die der Mensch überhaupt sich leicht Verstöße erlaubt in dem Wahne, es wären keine Sünden. So versteht er unter: „der nicht Bestechung nimmt über den Unschuldigen“ einen Solchen, der sich nicht einmal bestechen läßt, um dem Unschuldigen vor Gericht sein Recht zu schaffen, indessen man doch geneigt ist, die Annahme eines Geschenkes zu solchem Zweck für keine Sünde zu halten. Aehnlich ist das Uebrige zu erklären.

Als Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung mag der Umstand dienen, daß im 24. Psalm David selbst, auf die Frage: „Wer darf hinaufzieh'n auf den Berg des Herrn, wer fest stehn am Orte Seiner Heiligkeit?“ nur 3 Bedingungen angiebt: „Der an Händen Reine, der an Herzen Lautre, und wer nicht falsch verschwöret seine Seele.“ Die Frage hierauf, warum er nicht jene eilf Gebote auch hier aufzähle, läßt sich nur durch die Annahme lösen, daß er hier nur den Hauptinhalt aller Gebote und Sittenlehren geben will, der in den 3 Grundlehren für Gesinnung, Wort und That enthalten ist: „Der an Händen Reine“ bezieht sich auf die That, „der an Herzen Lautre“ auf die Gesinnung, auf das Wort wird angespielt mit: „wer nicht falsch verschwört seine Seele“ d. h. wer keinen falschen Eid schwört selbst bei David's Leben, der nicht das Verborgene kennt — dies ist der Sinn des masoretischen Textes, wornach es meine Seele heißt — oder, wenn man sich an das Ketib (die Schrift) hält, und seine Seele liest, so kann es sich auf Gott beziehen, wie: „Sechs (Dinge) sind's, die haßt der Herr und sieben sind ein Abscheu Seiner Seele“ (Sprchw. 6, 16). Das Wort נפשו kann sich auch auf den Menschen selbst beziehen, dann ist der Sinn der Stelle, daß seine Verstandeskraft ihm nicht vergeblich gegeben worden, d. h. daß er sie nicht umsonst trägt (נשא alsdann: tragen), sondern seine Seele nach Kräften vervollkommnet hat. Es heißt ferner daselbst: „Und nicht schwört zum Be-

truge," weil es möglich ist, daß er nicht eine Lüge sondern die Wahrheit schwöre, wie der Verfall mit dem Stock bei Raba (Nedarim 25 a) und dennoch sagt er, daß es Unrecht wäre, so zu handeln, da er doch immer zum Betruge schwöre. In diese 3 Sätze sind also alle Gebote gefaßt, die Psl. 15 enthalten sind, nur daß dort noch andere Grundsätze ausgesprochen, die hier nicht berührt werden und sich mehr auf die Sittenbildung beziehen, weil David entweder sein Zeitalter dagegen verstoßen sah, oder weil der Mensch überhaupt leicht sich dagegen vergeht, in dem Wahne, nichts Böses zu thun, wie z. B. die Weisen zu verachten, weßhalb er sagt: „Und wer die Gottesfürchtigen ehrt;" ähnlich muß man sich erklären: „Wer Schmach nicht duldet auf seinem Verwandten."

Ganz in demselben Sinne ist zu nehmen, was der Thalmud daselbst weiter sagt: „Jesaias reducirte sie auf 6." Dieser stellte nehmlich 6 allgemeine Regeln für die Gebote auf: nicht in der That zu sündigen, sondern vielmehr das Gute zu üben — „Wer tugendhaft wandelt;" nicht im Wort zu sündigen — „die Wahrheit spricht;" nicht in der Gesinnung zu sündigen — „Verschmäht den Gewinn der Gewaltthat" (das Verschmähen, als Gegentheil des Gelüstens, findet im Herzen statt). Sodann giebt er die Lehre, daß es nicht genug sey, daß der Mensch keine dieser Sünden selbst begehe, sondern er müsse sich auch hüten, Sündern Vorschub zu leisten — „Seine Hände zurückzieht von dem Beitrag zur Bestechung;" nicht genug nehmlich, daß er selbst sich nicht bestechen läßt, hütet er sich auch, den Bestechlichen aufzumuntern. Nicht genug aber, daß er Sündern keinen Vorschub leistet, entfernt er sich auch von dem Anblick des Bösen und vom Anhören einer bösen That — „Der sein Ohr verstopft, um nicht Blutiges zu hören, sein Auge zudrückt, um nicht Böses zu sehen." „Der," heißt es weiter, „wohnt auf Höhen, Felsenburgen sind sein Schutz" — d. h. einem solchen Mann darf man die Hut der Glaubensfeste vertrauen, denn — „Sein Brod ist gegeben, sein Wasser ist gesichert" — er fürchtet sich nicht vor Bösem, denn „in der Hungersnoth erlöst der Herr ihn von dem Tode, und im Kriege von dem Schwert" (Job. 5, 20). „Der wohnt auf Höhen" kann sich etwa auch auf die Belohnung der Seele in der höhern Welt beziehen.

Nicht anders sind auch die weitern Worte des Thalmuds zu verstehen: „Micha reducirte sie auf 3:" „und was verlangt

der Herr von Dir? Nur Recht üben, Liebe zur Wohlthätigkeit, und bescheidenen Wandel mit Deinem Gotte!" Diese 3 Grundlehren umfassen alle Gebote des Pentateuchs oder doch die meisten. „Recht üben" umfaßt alle Rechte des Mein und Dein; „Liebe zur Wohlthätigkeit" begreift alle Arten wohlthätiger Handlungen in sich und „bescheidener Wandel ꝛc." umfaßt alle Verhältnisse des Menschen zu seinem Schöpfer, nehmlich die wahren Erkenntnisse. — Der Prophet bedient sich des Ausdrucks הצנע (bescheidenes Verhalten), um anzudeuten, was wir im zweiten Abschnitt abgehandelt haben, daß die göttlichen Attribute negativ sind, mit Bescheidenheit beigelegte Eigenschaften, indem es dem Menschen nicht erlaubt ist, mit seiner Sprache so verwegen zu seyn, Gott jedes ihm beliebige Attribut beizulegen, wie die Rabbinen sagen: „Das beste Heilmittel von allen ist — Schweigen" als Erklärung des Verses: „Dir ist Stillschweigen Lob" (Psalm 65, 2. Megila 18 a). —

Der Ausspruch: Chabakuk reducirte sie auf Eines: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben!" ist in demselben Sinne zu nehmen. Dieser Prophet, der empört war über das Wohlergehen der Bösewichter und die Leiden der Gerechten, schließt seine Betrachtungen damit, daß er die Lehre aufstellt, wenn der Gerechte festhält an seinem Glauben, an den Aussprüchen der Propheten, und an den Versicherungen Gottes, die Bösewichter zu richten und die Frommen zu belohnen, so würde er durch diesen Glauben leben, indem er sich an alle auf ihn einbrechenden Unfälle nicht kehrt und vielmehr alle mit Ergebung hinnimmt, und dadurch des Jenseits theilhaftig werden.

So war es immer die Weise der Gelehrten, umfassende Regeln für die mosaischen Gebote aufzustellen. Von einem der späteren Weisen wird erzählt, es sey ein gewaffneter Räuber, ein großer Sünder, zu ihm gekommen, mit der Anrede: „Ich möchte gern Buße thun und Gottes Gebote beobachten, nur kann ich mir nicht die vielen Gebote des Gesetzes aufbürden, eine solche Last würde ich nicht ertragen können." Darauf der Weise: „So nimm nur auf dich, eine einzige Sache gehörig zu beobachten." Der Räuber: „Recht gerne." Der Weise: „So nimm dir denn vor, die Wahrheit zu sagen." Dies nahm der Räuber auf sich und entfernte sich. Einige Zeit nachher ging der Räuber aus, um Jemand zu berauben und zu ermorden. Da traf ihn ein Anderer und fragte ihn: „Wo gehst du hin?" Da erinnerte sich der

Räuber seines Vorsatzes, die Wahrheit zu sagen, und erzählte dem Manne, wo er hingehen wollte. So begegnete ihm noch ein Zweiter, der dieselbe Frage an ihn richtete und dem er dieselbe Antwort gab. Alsbald besann sich der Räuber und überlegte: „Diese zwei können Zeugen gegen mich seyn und mich zum Tode bringen." So begegnete es ihm oft, bei Allem, was er unternehmen wollte, so daß er zuletzt deßhalb von seiner verbrecherischen Laufbahn abstand.

Auf diese Art ist es erklärlich, wie man durch Beobachtung einer Hauptlehre oder zweier oder mehrer die meisten oder einen großen Theil der Gebote beobachten könne, wodurch man sich das Jenseits oder eine nicht unbedeutende Stufe desselben erwerben kann.

Kap. XXXI.

Der Endzweck, der der Seele während ihres Aufenthalts im Körper, durch die Erfüllung der mosaischen Gebote zu erreichen steht, ist nichts Anderes, als eine stete Disposition zur Gottesfurcht in derselben zu begründen. Hat sie sich diese Eigenschaft, den erhabnen furchtbaren Schöpfer zu fürchten, einmal zu eigen gemacht, dann wird sie selbst erhoben und in den Stand gesetzt, das ewige Leben zu erreichen, dieses für die Gerechten aufbewahrte Gut, die psychische Glückseligkeit. — So heißt es (Psalm 31, 20): „Wie groß ist Dein Gut, das Du aufbewahrt denen, die Dich fürchten."

Dies erhellt aus dem Umstand, daß die Schrift Strafe über Israel und seine Nachkommen verhängt, wenn sie nicht diese feste Gottesfurcht durch die Erfüllung der Gebote in ihrer Seele Wurzel schlagen lassen. „Wenn du nicht beobachtest auszuüben alle Worte dieser Lehre, die geschrieben sind in diesem Buche, zu fürchten diesen verherrlichten und furchtbaren Namen, den Ewigen deinen Gott; so wird der Ewige besonders auszeichnen deine Plagen und die Plagen deines Samens ꝛc. (5. B. M. 28, 58 ff).

Fragst du aber, wie es möglich sey, daß die Furcht den Menschen zu einer solchen Höhe, wie die Erlangung des ewigen Lebens führen könne, indem das Erfassen der geistigen Dinge hierzu viel geeigneter seyn müßte, so hat Salomo im Prediger schon entschieden, daß die Furcht, und sonst Nichts, die Ursache

der Fortdauer ist; dieses hänge lediglich von der göttlichen Weisheit ab und es lasse sich dabei nicht nach Gründen forschen. Nachdem er nehmlich zu untersuchen angefangen, ob es wohl irgend Etwas gebe, das ewige Fortdauer verleihe — in den Worten: „Was ist der Vortheil des Thätigen, in dem womit er sich abquält?" (Pred. 3, 9) — fährt er fort: „Ich habe gesehen den Wirkungskreis, welchen Gott den Menschen angewiesen hat, um sich darin zu üben" d. h. die Werke, die Gott den Menschen gegeben hat, um sich darin Mühe zu geben, Kunst- und sonstige Leistungen, sie sind alle schön zu ihrer Zeit d. h. nach ihrem Bedürfniß, damit Kunst und Wissenschaft nicht aufhöre. Weiter heißt es: „Auch die Welt hat Er in ihr Herz gelegt, ohne daß der Mensch das Werk ausfinde, das Gott gemacht hat von Anfang zu Ende" d. h. auch daß Er ihnen die Begierde in's Herz gelegt, die Welt kennen zu lernen — die Naturlehre —, wiewohl dieses eine unausführbare Sache ist, da der Mensch unmöglich Gottes Werke von Anfang zu Ende erkennen kann, so ist doch auch diese Begierde schön zu ihrer Zeit, damit diese Kunst nicht aufhöre; nicht aber etwa, wie die Menschen meinen mögen, weil durch sie das ewige Leben erlangt wird — ist doch oft was sie erfassen, gerade der Wahrheit entgegen, wie wir schon Kap. III. dieses Absch. gezeigt haben. Darum spricht er weiter: „Ich habe eingesehen, daß kein Gut weiter daran ist, als sich zu freuen und in seinem Leben das Gute zu thun." In allen diesen menschlichen Abmühungen, wozu auch die Wissenschaft gehört, liege weiter nichts Vortreffliches, als das Frohseyn, denn jeder Mensch freut sich, wenn ihm ein Unternehmen gelingt, mit dem er sich Mühe gegeben hat; auch diene es dazu, während des Lebens Gutes zu thun, insofern die Philosophie den Menschen zur Ausübung des Guten aufmuntert, welches ihm im Leben eine nützliche Richtschnur ist, aber zu weiter Nichts führt. Demzufolge läßt sich also schon sagen: „Auch daß jeder Mensch esse und trinke und Gutes sehe an seiner Bemühung, ist eine Gabe Gottes" wie der Wirkungskreis, den Gott den Menschen gegeben, um sich darin zu üben, ohne daß bei alle dem etwas — ewige Fortdauer Verleihendes zu finden wäre. Dann kömmt er zur Sache: „Ich habe eingesehen, daß Alles, was Gott thut, ewig seyn wird, dazu ist Nichts zu fügen und davon Nichts zu nehmen, und Gott thut es, daß sie sich fürchten sollen vor Ihm" d. h. Alles was Gott ohne Vermittelung der Na-

tur des Entstehens und Vergehens thut, — wie z. B. vermittelst des Himmels und seines Sternenheers, welche wir individuell fortbestehen sehen, nach Davids Ausspruch: „Er stellte sie fest auf immer, auf ewig" (Psalm 148, 6) — das wird ewig seyn, das thut Er, um der vernünftigen Seele individuellen Bestand zu geben, da sie Seiner Hände Werk ist, wie es heißt: „und Er hauchte in seine Nase einen Odem des Lebens" (1 B. M. 2, 7). „Daß sie sich fürchten sollen vor Ihm" heißt: sie sollen daraus ersehen, daß die Furcht gleichsam das wahre Ebenmaß sey, zu dem Nichts hinzugefügt und von dem Nichts weggenommen werden kann — die Definition des wahren Ebenmaßes ist nehmlich, daß es weder Vermehrung noch Vermindrung zuläßt, denn diese beiden heben das Gleichgewicht einer Sache auf, und vernichten es. — Gott hat also die Lehre und die Gebote angeordnet, als welche das wahre Ebenmaß sind, woraus die Furcht entspringt, um der Seele Bestand zu geben, sie muß demnach nothwendigerweise immer bestehen, da Alles was Gott thut, ewig seyn wird. — Es ließe sich auch erklären: „und Gott thut es, daß sie sich fürchten sollen davor" d. h. Er macht eine solche Ordnung, daß u. s. w. Ist nun diese Furcht gleichsam das richtige Ebenmaß, das weder Vermehrung noch Vermindrung zuläßt und eben dadurch unzerstörbar ist, so ist sie auch wohl das würdige Mittel zu Erreichung der menschlichen Bestimmung. Da nun die göttliche Weisheit dieses so beschlossen hat, so läßt sich darüber nicht vernünfteln und fragen: wie kann die Furcht dem Menschen zu seiner Vollkommenheit verhelfen? Es genüge zu wissen, daß sie gewissermaßen das richtige Verhältniß ist, zu dem sich weder Vermehrung noch Vermindrung hinzudenken läßt, und sicher zu der Bestimmung, der Fortdauer führt.

Demnach ist das specielle Gebot: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten" (5 B. M. 10, 20), wiewohl ein solches, doch auch zugleich eine allgemeine, alle oder wenigstens viele Gebote umfassende Regel. Denn die Furcht ist die aus den Geboten der h. S. resultirende vorzüglichste Disposition des Menschen, die nur durch viele Mühen und Anstrengungen zu erwerben ist. So erhielt Abraham erst nachdem er alle seine Prüfungen bestanden hatte das Prädicat gottesfürchtig; so heißt es: „Denn nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist" (1 B. M. 22, 12) d. h. daß du zu dem vorzüglichsten Seelen-

zustande gelangt bist, den der Mensch hienieden sich aneignen kann, um des Jenseits theilhaftig zu werden. — Weil nun dieser Seelenzustand zwar sehr schwer, vermittelst der Beobachtung der Gebote aber doch zu erlangen ist, so ermahnt der Pentateuch an vielen Stellen dazu: „Fürchte dich vor deinem Gott. Ich bin der Ewige" (3 B. M. 19, 32). „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten" (5. B. M. 6, 13). „Und nun, Israel! was fordert der Ewige, dein Gott, von dir? als nur zu fürchten den Ewigen, deinen Gott, zu wandeln in allen Seinen Wegen, und Ihn zu lieben; auf daß du dienest dem Ewigen, deinem Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, indem du beobachtest die Gebote des Ewigen ꝛc" (ebenda 10, 12 ff). Diese Stelle ist so zu erklären, daß Moses den Israeliten die außerordentliche Größe der Güte Gottes begreiflich machen wollte. Um die psychische Vollkommenheit zu erreichen, geziemte es dem Menschen eigentlich, Gott zu fürchten, in Seinen Wegen zu wandeln, Ihn zu lieben und Ihm von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu dienen. Weil es aber eine sehr schwere Aufgabe ist, den erforderlichen Grad der Furcht, der Liebe und der Verehrung von ganzem Herzen und ganzer Seele zu erklimmen, so hat Gott ihm die Aufgabe dadurch erleichtert, daß Er ihm statt alles dessen befahl, bloß die göttlichen Satzungen und Gebote zu beobachten, damit er dadurch den Grad des erforderlichen Seelenzustands sich aneigne, der eigentlich durch die Verehrung von ganzem Herzen und von ganzer Seele erreicht wird. Die Stelle ist demnach also zu erläutern: Und nun Israel! betrachte die unendliche Größe der göttlichen Güte; was verlangt Gott von dir? Statt der Gottesfurcht, statt des Wandels in Seinen Wegen, statt der Liebe zu Ihm, und statt der Verehrung Seiner von deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, wozu du eigentlich verpflichtet wärest, verlangt Er weiter Nichts, als „die Beobachtung Seiner Gebote und Satzungen, die Ich dir heute gebiete, zu deinem Wohl!" Alles dieses nehmlich bloß zu deinem Besten, da vermittelst der Beobachtung der Gebote schon die menschliche Bestimmung erreicht wird, die uns eigentlich erst durch viele Mühe und außerordentliche Anstrengung vermittelst der Liebe, der Furcht und der Verehrung Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu erreichen wäre.

Diese Erklärung der besagten Stelle beherzige wohl, indem

sie die darüber aufgeworfene Frage beseitigt. (Berachoth 33 b und Megila 25 a wird nehmlich gegen den auf den besprochenen Vers gestützten Ausspruch des R. Chanina: „Alles steht in des Himmels Macht außer die Gottesfurcht“ die Frage erhoben:) „Ist denn diese Furcht eine solche Kleinigkeit?“ worauf erwiedert wird: „Allerdings! bei Moses war sie eine Kleinigkeit.“ Diese Antwort kann aber, wenn man die Sache genauer nimmt, keineswegs genügen. Es läßt sich nehmlich füglich dagegen einwenden, daß es gar nicht geziemend von einem sehr reichen Manne sey, zu einem Armen, der gar Nichts besitzt, zu sagen: „Was fordre ich von dir, als 1000 Gulden?“ Denn einem Armen sind 1000 Gulden etwas sehr Großes und schwer zu erlangen. Nach unsrer Erklärungsweise dagegen ist der Sinn der Bibelstelle klar und richtig; Gott verlangt in der That nichts schwer zu Erlangendes, sondern bloß die Erfüllung der Gebote, indem das Mittel zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit, die Disposition zur Gottesfurcht, das Resultat dieser Gebotserfüllung ist. So erklärt auch David: „Das Erste der Weisheit ist die Furcht des Herrn“ (Psalm 111, 10) d. h. das Vorzüglichste und Hauptsächlichste der Weisheit ist, Gottesfurcht zu erlangen. (ראשית ist hier zu nehmen, wie Amos 6, 6: „die sich salben mit dem vorzüglichsten der Oele“). Zu dem weitern Verlauf des Verses: „guten Verstand haben alle, die sie ausüben“ bemerken die Rabbinen: „die sie studiren steht nicht, sondern die sie ausüben“ (Berach. 17 a) um damit zu sagen, daß die Ausübung der Gebote zu der vermittelst des Verstandes zu erreichenden Bestimmung führt, welche Bestimmung von Allen als die hauptsächlichste des Menschen anerkannt wird. So sagt auch Job (28, 28): „Siehe! die Gottesfurcht ist Weisheit!“ d. h. die höchste Weisheit ist die Erlangung der Gottesfurcht.

Weil aber diese Disposition die wichtigste aller aus der Ausübung der Gebote resultirenden ist, so verlohnt es sich wohl der Mühe, uns im folgenden Kapitel noch weitläuftiger über deren Wesen auszusprechen.

Kap. XXXII.

Das Wesen der Furcht besteht immer darin, daß die Seele zurückweicht und ihre Kräfte in sich zurücksammelt, wenn sie etwas Schreckerregendes wahrnimmt. Dies findet auf zwei Arten

statt; entweder sie gewahrt etwas Schädliches und erschrickt davor aus Furcht vor dem Schaden, der ihr daraus erwachsen kann; oder sie gewahrt etwas Großes, Hohes und Erhabenes, und erschrickt davor, wenn sie ihre eigne Unbedeutendheit und Niedrigkeit dagegenhält, wenn sie auch keinen Schaden davon erwartet und sich nicht davor fürchtet.

Erfüllt nun ein Mensch die Gebote aus der ersten Art Furcht d. h. aus Furcht vor der Strafe und Liebe zum Lohne, so heißt er in der Sprache der Rabbinen: „Einer der aus Furcht und nicht um des eigentlichen Zwecks willen Gott dient.“ — In Sota (22 b) werden 7 Arten Pharisäer aufgezählt, die es nicht aufrichtig sind, darunter auch der Pharisäer aus Liebe und der Pharisäer aus Furcht. Darauf sagte man zum Lehrer: „Du hättest nicht den Pharisäer aus Liebe und den aus Furcht rechnen sollen; denn Rab Jehuda im Namen Rab's sagte: „Jedenfalls beschäftige sich der Mensch mit der Lehre und den Geboten, wenn auch nicht zu ihrem eigentlichen Zweck, denn vom uneigentlichen Zweck kömmt er zum eigentlichen.“ Dazu commentirt Raschi: „aus Liebe“ — zum Lohne; „aus Furcht“ — vor der Strafe. Daraus ergiebt sich, daß, wer sich der Lehre und der Gebote aus Liebe zum Lohne und aus Furcht vor der Strafe befleißigt, „Ein der Lehre nicht um ihres eigentlichen Zweckes willen Beflissener“ heißt. Wer aber die Gebote erfüllt aus Furcht vor und Liebe zu Gott, und weil er sich Seinen Geboten untergeordnet hat, den heißen die Rabbinen: „Einen des Gesetzes um seines eigentlichen Zweckes willen Beflissenen“ d. h. Einen, der die Gebote nicht aus Furcht vor der Strafe oder aus Liebe zum Lohne erfüllt, sondern weil er sich die Größe und Erhabenheit Gottes vorstellt, und sich deßhalb der Erfüllung Seines Willens unterzieht, und dies ist die zweite oben besprochene Art von Furcht. Es ist dies die wahre Furcht, für welche Abraham belobt wurde in den Worten: „denn nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist“ (1 B. M. 22, 12). Diese Furcht ist der erhabenste Seelenzustand, zu welchem der Mensch vermittelst der Gebote gelangt. Denn wenn der Mensch nachdenkt und einsieht und erkennt, daß Gott auf sein verborgenes sowohl als auf sein öffentliches Verhalten herabsieht, und dadurch zum Bewußtseyn seiner eignen Nichtigkeit und der Dürftigkeit seines Verstandes sowie der Hoheit und Erhabenheit Gottes gelangt, so wird er von einer gewaltigen Bangigkeit vor Ihm überfallen werden,

und sich schämen, Seine Gebote zu übertreten und Seinen Willen nicht zu erfüllen, wie man sich schämt, etwas Unanständiges vor einem rechtlichen, ehrwürdigen, alten, angesehenen, weise beredten Mann zu thun, der allgemein als vollkommen an Weisheit, an Tugenden und an Würde anerkannt ist; wenn dann der Mensch auch gerade nicht glaubt, daß ihm aus der Uebertretung seines Befehls ein Nachtheil erwachse, so wird er sich doch gewiß schämen, erröthen und zittern, ihm vor seinen Augen zuwider zu handeln. Diese Art Furcht nun ist die vorzüglichste, weil die Natur des Verstandes darnach hindrängt, indem Alles sich nach dem, was in seiner Natur liegt und ihm selbst ähnlich ist, hinsehnt. Wie sich nun jeder Mensch darnach sehnt, dem vollkommnen Frommen Gefälligkeiten und Dienste zu erweisen, mit ganzem Herzen und willigem Gemüthe, ohne Aussicht auf Vergeltung oder Furcht vor Strafe, so sehnt sich auch der Verstand darnach, den Willen Gottes zu erfüllen, indem diese Sehnsucht ihm natürlich ist.

In dieser Beziehung betete der Weise: „Herr der Welt! Dir ist es klar und bekannt, daß es unser Wille ist, Deinen Willen zu erfüllen, doch was uns abhält, ist der Sauerteig im Teig ꝛc." (Berachoth 17 a Alexandräus). D. h. in der Natur des Geistes ist es begründet, daß er die Unterwerfung des Geringern unter den Mächtigern anerkennt, in demselben Sinne wie die Thiere dem Menschengeschlecht unterworfen sind; die Natur des Stoffes jedoch und des bösen Triebes, der gleichsam der Sauerteig im Teige ist, ist diesem entgegen, denkt immer darauf, Böses zu thun, sich zu empören, und des Größeren Ehre zu beflecken. Darum sind die Strafen im Gesetze angeordnet worden, um die Natur des Stoffes und die materiellen Kräfte zu zwingen, Gott aus Furcht vor der Strafe zu dienen, nicht aber daß der Geist dieses Mittels bedürfte, denn ihm ist es von Natur eigenthümlich, Gott zu dienen und sich Ihm zu ergeben ohne Furcht vor der Strafe oder Liebe zum Lohne. Diese zwei Arten von Furcht sind daher dem Menschen unentbehrlich, um seine Vollkommenheit zu erlangen, die eine von Seiten des Stoffes, die andre von Seiten des Geistes.

Job giebt sich das Lob dieser doppelten Furcht, und sagt, er habe sich gehütet, vor Gott Böses zu thun aus Furcht vor der Strafe und habe das Gott Wohlgefällige geübt aus Ergebung in Seine Größe, Erhabenheit und Würde: „Denn Furcht

lastet auf mir vor der Zerstörung Gottes" hinweisend auf die Furcht vor der Strafe; „und vor Seiner Erhabenheit bin ich ohnmächtig" (Job 31, 23) hinweisend auf die Furcht vor Seiner unendlichen Größe und Erhabenheit, d. h. wenn ich Seine Erhabenheit betrachte, kann ich Seine Worte nicht übertreten, um Seinen Willen nicht zu vollziehen, denn ich schäme mich vor Ihm, das Böse zu thun, außer der Furcht, die ich vor Seiner Strafe habe, und die schon in den erstern Worten ausgesprochen ist.

Indem Job seine Freunde zur Rede stellt, und ihnen Doppelzüngigkeit vorwirft, und daß sie Gott mit Lügen schmeicheln wollen, sagt er: „Wollt Ihr für Gott Unrecht sprechen? für Ihn Trug reden? Wollt ihr Seine Person ansehen? für Gott streiten? Wär's gut, wenn Er euch prüfte? ob, wie man über Menschen spottet, ihr Seiner spottet? Streng wird Er euch zurechtweisen, wenn im Geheim die Person ihr ansehet. Wird nicht Seine Erhabenheit euch entsetzen? und Seine Furcht auf euch fallen?" (13, 7 — 11) Der erste Theil des letzten Verses deutet wieder die Furcht an, die den Menschen ergreift vor der Höhe und Erhabenheit Gottes, und bei'm Gedanken, daß Er sein Inneres und Aeußeres sieht, und dies schreckt ihn vor Unrecht und Trug zurück; der letzte Theil dieses Verses bezieht sich auf den Schrecken und die Furcht, die den Menschen vor der Strafe ankommen, also auf das Materielle; darum fügt er gleich hinzu: „Eure Erinnerungen sind Gleichnisse von Asche! zu Leibern von Lehm gehören eure Leiber!" d. h. wenn ihr euch erinnert, daß ihr der Asche verglichen und nur Personen aus Lehm seyd, so müßt ihr euch doch wohl vor Gott fürchten in der doppelten Weise, wie wir dies gezeigt haben. — Dies ist der Begriff der Furcht, die der Mensch vor Gott haben muß, und für welche er gottesfürchtig genannt wird.

Kap. XXXIII.

Um einer Gebotserfüllung die zur Erreichung des dabei beabsichtigten Zweckes erforderliche Vollkommenheit zu geben, bedarf es der Freude. Diese giebt der That die gehörige Vollendung. So wird eine und dieselbe That, wenn sie mit Freuden und gutem Herzen geschieht, ein Vorzug genannt; geschieht sie dagegen mit Verdrießlichkeit — ein Mangel. Dies wird schon

im 2. Buch der Ethik des Aristoteles gelehrt: Wenn der Freigebige den Act der Freigebigkeit mit Freuden ausübt, so heißt dies eine Tugend; wenn aber mit Widerwillen — ein Mangel. — So bestimmt auch die Schrift eine Belohnung auf die Ausübung der Mildthätigkeit mit Freude: „Geben, geben sollst du ihm, und dein Herz soll nicht böse werden, wenn du ihm giebst; denn um dessentwillen segnet dich der Ewige, dein Gott ꝛc.“ (5. B. M. 15, 10.) Hier wird der Segen von dem „Nichtbösewerden“ und nicht von dem „Geben“ abhängig gemacht.

Noch vollständiger läßt sich dieses also erklären. Die würdigste und vorzüglichste That verdient ohne Zweifel zunächst die göttliche Belohnung für ihre Ausübung, so wie das Gegentheil die Strafe, nach der Regel der h. S. Es giebt aber, sowohl der objectiven Wahrheit gemäß, als auch nach der Uebereinstimmung aller Menschen, keine würdigere und vorzüglichere That, die Belohnung verdiene, als die Gottesverehrung. Nun finden wir, daß das Gesetz große Strafe über den verhängt, der Gott nicht mit Freuden verehrt; im Deuteronom spricht Moses: „Dafür daß du nicht dientest dem Ewigen deinem Gott mit Freuden und mit gutem Herzen, bei Ueberfluß an Allem, wirst du nun dienen deinen Feinden ꝛc.“ (28, 47 u. 48.) Hier wird die Strafe von dem Umstand abhängig gemacht, daß man Gott nicht mit Freuden, nicht, daß man Ihm nicht überhaupt diente. Diese Erklärung giebt sich aus dem Inhalt des Verses selbst. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß die Strafe darüber verhängt sey, daß man Ihm nicht im Zustande der Freude diente, sonst könnte man daraus folgern, der Mensch wäre nicht schuldig, Gott zu dienen, wenn er nicht in freudigen Umständen und im Ueberfluß an Allem lebt. Es erhellt also daraus, daß die Freude bei der Erfüllung eines Gebots dieser erst die Vollendung aufdrückt. So ermahnt auch der Sänger zur freudigen Gottesverehrung: „Dient dem Herrn mit Freuden, kommt vor Ihn mit Jauchzen!“ (Psalm 100, 2.)

Natürlich erhebt sich jetzt die Frage: ob denn die Gottesverehrung in der That nicht anders vollkommen seyn kann, als wenn sie mit Freuden und gutem Herzen geschieht? Im vorigen Kapitel haben wir nachgewiesen, daß das Hauptsächlichste bei derselben die Furcht sey. Da nun die Furcht das Herz erschreckt und betrübt, wie sollte da die ächte Gottesverehrung in Betrübniß und Freude zugleich bestehen, da sie doch Gegensätze sind?

Diese Frage läßt sich folgendermaßen lösen. Die Vollkommenheit einer jeden menschlichen Kraft zeigt sich dadurch, daß dieselbe ihre Verrichtung gehörig versieht. Versieht aber irgend eine Kraft nicht gehörig ihre Verrichtung, so zeigt dies auf eine Mangelhaftigkeit in ihr oder eine Schwäche. Wie es nun zu der menschlichen Vollkommenheit gehört, daß er sich nicht fürchte vor dem, was nicht zu fürchten ist, so gehört es auch dazu, daß er sich fürchte vor dem wirklich Fürchterlichen. Thut er Letzteres nicht, so ist dies eine Mangelhaftigkeit. Wenn Jemand sich nicht fürchtet, die Hand in's Feuer zu legen, so ist dies ein Symptom von Geistesverwirrung oder doch von dem Abgestorbenseyn des Gefühlsinns in seiner Hand, wie Hippocrates in der zweiten Section seiner Aphorismen (VI.) sagt: der, den eine körperliche Stelle schmerzt, und der bei den meisten Gelegenheiten den Schmerz nicht empfindet, ist geisteskrank. Ebenso verhält es sich mit der Seele; wenn sie sich fürchtet und erschrickt vor dem Fürchterlichen, so ist dies ein Beweis von ihrer Gesundheit und der Vollkommenheit ihres Verstandes. Je höher nun der Standpunkt und je vollkommner ihr Verstand ist, desto stärker wird sie die Größe und Erhabenheit Gottes einsehen, desto heftiger vor Ihm zittern und sich fürchten Seine Gebote zu übertreten. Nimmt also der Mensch diesen Grad der Furcht an sich wahr, so muß er sich damit sehr freuen, weil dies ein Beweis von der Gesundheit seiner Seele und der Vollkommenheit seines Verstandes ist. Um hierauf hinzudeuten, hat David an einer andern Stelle erläutert, daß wenn er sagt: „Dient dem Herrn mit Freude" diese Freude nicht als in Scherz und Leichtsinn und in profanem Wesen bestehend zu nehmen sey, sondern der Gottesdienst müsse vielmehr mit Furcht stattfinden: „Dient dem Herrn mit Furcht und frohlocket mit Beben!" (Psalm 2, 11) d. h. das Wesentlichste des Gottesdienstes ist die Furcht; wenn nehmlich die Seele ihre eigne Niedrigkeit und die Größe und Erhabenheit Gottes einsieht und davor zurückbebt, so muß sie sich freuen und frohlocken über diese ihre Furcht; weil sie das wahrhaft und gegründet Furchtbare begriffen hat, was ein Beweis von ihrer Vollkommenheit und der Gesundheit ihres Verstandes ist. Erlangt ihr diese Freude, so wird euer Gottesdienst vollkommen seyn. „Frohlocket mit Beben" lehrt, daß die Freude dem Gottesdienst die Vollendung giebt. — Ebenso giebt die Freude dem Worte Vollkommenheit und Bestand. So sagt David: „Ich habe geerbt

Deine Zeugnisse auf ewig, denn die Lust meines Herzens sind sie" (Psalm 119, 111). Weil das Gesetz nehmlich in 3 Abtheilungen zerfällt, in Rechte, Erkenntnisse und Satzungen (vergleiche oben c. 24), und er auf die Rechte schon gesagt hat: „Ich habe geschworen und werde halten die Rechte Deiner Tugend" (ebenda v. 106) andeutend, daß die Rechte wirklich vorhandene Dinge sind, deren Vollkommenheit in ihrem Vorhandenseyn besteht, und auf die deßhalb das Prädicat halten anwendbar ist, sagt er nun auch, daß die Zeugnisse d. h. die Erkenntnisse und Worte, die im Pentateuch vorkommen, mit dem Verstand oder Gefühl übereinstimmen, weil der Geist sie mit Freuden annimmt, und die Freude die Ursache ihres Haftens im Gemüthe ist. Von den Satznngen hingegen, als im Pentateuch vorkommenden Dingen, die dem Verstand nicht zusagen, wie der Genuß des Schweinefleisches, das Anlegen der gemischten Stoffe und dgl. was keinen bestimmten Grund hat, weil der Verstand diese nicht mit Freuden anerkennt und erst genöthigt werden muß, sie mit Freuden auszuüben, sagt er: „Ich habe geneigt mein Herz, zu thun Deine Satzungen, ewig ist ihr Lohn" (ebenda v. 112), d. h. ich habe meinen Verstand gewaltsam genöthigt, sie auszuüben, wegen der Hoffnung auf den ewigen Lohn der auf deren Ausübung gesetzt ist. Nur wegen des Lohnes freut er sich derselben, und durch die Freude haftet deren Bestand im Gemüthe. Hierüber lobt sich David selbst in den Worten: „Froh bin ich über Deine Aussprüche, als fände ich große Beute" (ebenda 162). D. h. an den Satzungen freue ich mich, nicht um ihrer selbst willen, sondern lediglich insofern sie Deine Aussprüche sind freue ich mich mit deren Erfüllung so sehr. Um aber den Unterschied zwischen der Freude an den Satzungen, die nur auf den zu hoffenden Lohn hinsieht, und der an dem Gottesdienst in den dem Verstande zusagenden Dingen, zu zeigen, sagt er an einer andern Stelle: „In dem Wege Deiner Zeugnisse bin ich so froh, wie über alles Gut" (ebenda V. 14)) d. h. empfinde ich unendliche Freude, denn der Ausdruck: „alles Gut" umfaßt alles Besitzthum der Welt, als welches sich nicht mehr denken läßt.

Alles dieses lehrt, daß die Freude die Ursache des Bestandes des Wortes im Gemüthe ist, und der That die Vollendung giebt, welche es auch sey, so daß selbst die böse That, soll sie ihren Zweck vollkommen erreichen, mit Freuden geschehen muß. So sagt die Schrift, wenn sie über Israel das Böse durch seine

Feinde verhängt, weil es Gottes Wort übertritt: „Denn so wie der Ewige Sich freute über euch, euch Gutes zu thun und euch zu vermehren, ebenso wird der Ewige sich über euch freuen lassen, euch zu Grunde zu richten und euch zu verderben ꝛc.“ (5. B. M. 28, 63) d. h. Gott wird den Vollbringer des Bösen veranlassen, sich mit der Ausübung jenes Bösen zu freuen, um es recht vollkommen üben zu können. Um aber dem Mißverständniß, als ob Gott selbst, die Allgüte, sich des Bösen freuen könnte, vorzubeugen, heißt es: כן ישיש in Hiphil-Form und zielend, d. h. Er läßt Andre sich des Bösen freuen, indessen Er selbst davon weit entfernt ist. — Salomo warnt schon vor der Schadenfreude: „Fällt dein Feind, so freu' dich nicht“ (Sprw. 24, 17). Obadias (1, 12) sagt: „Freue dich nicht über die Söhne Juda's, am Tage ihres Untergangs“ was anzeigt, daß es ein Fehler ist, sich der bösen That zu freuen. — Für das Gute hingegen wird die Freude Gott selbst beigelegt (שָׂשׂ). So heißt es (5 B. M. 30, 9) auch: „denn der Ewige wird Sich wieder freuen über dich, daß dir's gut gehe, so wie Er Sich freute über deine Väter,“ wo die Kal-Form, die intransitiv ist, gebraucht wird. Daß die Freude dem Werke Vollkommenheit gebe, bezeugt auch Salomo: „Freude dem Gerechten ist das Recht üben; und Schrecken den Uebelthätern“ (Sprchw. 21, 15) d. h. weil der Gerechte sich freut, daß das Recht geschehe, so geht das Recht auch ächt und gerade unter seinen Händen hervor; weil sich aber die Uebelthäter über das Recht betrüben, da es ihnen nothwendig ein Schrecken seyn muß, so wird nur verkehrtes Recht von ihnen ausgehen.

Kap. XXXIV.

Da die Gottesfurcht, wie wir behaupten, der wesentlichste Inhalt der Verehrung bei einer Gebotserfüllung ist, wir aber auch nachgewiesen haben, daß die eigentliche Gottesverehrung mit Freuden geschehen müsse; da ferner die Begriffsvereinigung der Furcht mit der Freude äußerst schwer ist, so verlohnt sich's wohl der Mühe, uns darüber ausführlicher auszusprechen, damit es dem Gottverehrenden zur rechten Verständniß gebracht werde, wie es möglich sey, daß der Fürchtende sich freue, während doch Furcht und Beben gewöhnlich das Herz bedrücken und beklemmen.

Wenn es keinem Zweifel unterliegt, daß jeder Mensch bei sich urtheilt, um zu einer gewissen Würde oder großen Ehre zu gelangen, dürfe er wohl schon eine Zeit lang ei.e große Beschwerde und Mühesal aushalten; und daß, wenn ihm diese Lasten auch viel unvermeidlichen Verdruß und Kummer bereiten, Alles dieses, bei der Vorstellung des dadurch zu erreichenden Zweckes, in seinen Augen als Nichts erscheint, im Vergleiche mit dem daraus erhofften Guten, so haben wir eben damit auch das ganze Verhältniß der Gottesfurcht. Denn wenn der Mensch sich den hohen Standpunkt vorstellt, der durch die Furcht erlangt wird, wenn sein Gemüth die Größe und Erhabenheit Gottes so erfaßt, daß ihn Furcht und Beben befällt, so wird er alle Mühe und Verdruß und Angst nicht scheuen, die damit verbunden sind. Salomo giebt ein mit unsrer Behauptung ganz übereinstimmendes treffendes Gleichniß dazu: „Wenn du sie aufsuchest wie Silber, und wie nach verborgenen Schätzen darnach forschest, dann wirst du begreifen die Gottesfurcht &c." (Sprchw. 2, 4 und 5) Dies läßt sich folgendermaßen erläutern: das Hervorholen des Silbers aus seinem Schachte ist mit großer Anstrengung verbunden, da es mit Wasser vermengt hervorkömmt; wenn man zu Jemand sagt, in seinem Hause befinde sich ein großer Schatz, so gräbt er darnach mit der größten Lust und sucht ihn mit dem größten Eifer. Und erduldet er auch beim Schatzgraben oder beim Ausschachten des Silbers die größten Anstrengungen und Ungemach, verletzt er sich dabei auch oft Hand, Fuß oder Bein und leidet die heftigsten Schmerzen, so schlägt er alle solche Leiden für Nichts an und unterzieht sich denselben mit der größten Geduld, Ausdauer und Lust, im Bewußtseyn des hohen Zweckes, nach dem er strebt. Ebenso verhält es sich mit der Furcht bei der Gottesverehrung. Im Bewußtseyn des hohen Zieles, das wir verfolgen, müssen uns alle dabei zu ertragenden Unannehmlichkeiten nur mit Lust und Freude erfüllen.

Da aber nicht jeder Mensch eine so hohe Stufe erreichen kann, so wird der dazu Gelangende nicht allein ein Gottesfürchtiger sondern auch ein Verehrer aus Liebe genannt. Wenn Abraham nach bestandener Prüfung gottesfürchtig genannt wird (1 B. M. 22, 12), so heißt es (Jesaias 41, 8) von ihm auch: „Nachkommen Meines Freundes Abraham." „Die aus Liebe handeln" sagen die Rabbinen, (Sabbath 88b) „und mit Freuden leiden," von denen heißt es: „Und Seine Freunde sind wie

der Sonnenaufgang in seiner Stärke" (Richter 5, 31). Denn wer Gott liebet, der berücksichtigt alle Mühe, Plagen und Schmerzen nicht, die ihm die Gottesverehrung bereitet. — So finden wir, daß Gott, als Er dem Abraham Sich zum Erstenmal offenbarte, zu ihm sagte, „Ziehe weg aus deinem Lande, von deiner Verwandtschaft ꝛc" (1 B. 12, 1) um ihn auf die Probe zu stellen und ihn zu gewöhnen, die Mühe und das Ungemach des Auswanderns um Seinetwillen zu ertragen, und weil er mit Freuden und gutem Herzen seine Prüfungen bestand, heißt ihn dann die Schrift: Gottes Freund.

Dies Alles nun zeigt deutlich, daß die freudige Ertragung der Mühe und des Ungemachs im Dienste Gottes, diesem Dienste und der Furcht, die dabei stattfinden muß, erst recht die Vollkommenheit giebt. Dagegen läßt sich aber auch die Gottesfurcht nicht mit der Furcht vor Menschen vergleichen. Denn wer einen Menschen, König oder Fürsten fürchtet, dem verkürzen die beständige Angst und Sorge das Leben; wer dagegen Gott fürchtet, dessen Lebensdauer wird durch diese Furcht sogar verlängert; so sagt Salomo: „Gottesfurcht vermehrt die Tage, die Jahre der Bösen werden abgeschnitten" (Sprchw. 10, 27); denn die Bösen, die keine Gottesfurcht haben, verkürzen dadurch nur ihre Tage, statt sie zu verlängern. Wenn es daher in der Natur des Furchtsamen und Weichherzigen liegt, daß er auch weichherzige Kinder bekommt, daß er nicht reich wird und nie recht aufkommt, weil er, in beständiger Angst, seine Geschäfte nicht gehörig versehen kann, so sagt doch David: „Heil dem Mann, der den Herrn fürchtet, an Seinen Geboten viel Wohlgefallen hat; heldenmüthig im Lande wird seine Nachkommenschaft ꝛc" (Psalm 112). D. h. dem Gottesfürchtigen Heil, denn die Disposition zu dieser Art Furcht, weit entfernt, ihn weichherzig zu machen, giebt ihm einen solchen Heldenmuth, der sogar auf seine Nachkommenschaft übergeht; und wer Wohlgefallen hat an Seinen Geboten, wenn er sich auch viele Ausgaben machen muß, um dieselben zu erfüllen, so wird es ihm doch nicht an Vermögen gebrechen: „Vermögen und Reichthum sind in seinem Hause, und seine Gerechtigkeit besteht auf die Dauer" (ebenda V. 3). Zur Lehre, daß Gottesfurcht weder Vermögen noch das Leben verkürzt oder vermindert, noch auch schlimme Zufälle herbeiführt, wie die Menschenfurcht, sagt Salomo: „Gottesfurcht ist zum Leben, satt übernachtet man dabei, nicht heimgesucht vom Bö-

sen" (Sprchw. 19, 23) d. h. sie verursacht nicht den Tod, giebt vielmehr erst wahres Leben; dem Gottesfürchtigen mangelt kein Gut, er ruht gesättigt; er fürchtet sich nicht vor Zufällen, denn er wird nicht heimgesucht vom Bösen.

Kap. XXXV.

Gott zu lieben ist die höchste Stufe, die der Mensch erreichen kann, man gelangt aber zu ihr erst dann, wenn man die höchste Stufe der Gottesfurcht, wie wir sie eben beschrieben, erreicht hat. — Selbst Abraham, der ein Freund Gottes genannt wird, erreichte diese Stufe erst gegen das Ende seines Lebens, nachdem er seinen Sohn hatte opfern wollen, wo ihm verkündigt wurde: „nun weiß Ich, daß du gottesfürchtig bist" (1 B. M. 22, 12). Wir müssen daher die Liebe und ihre verschiednen Arten näher ins Auge fassen.

Dreierlei Arten von Liebe giebt es: Liebe zum Guten, zum Nützlichen und zum Angenehmen. Liebe zum Guten besteht darin, daß man Etwas liebt, weil es absolut gut ist, ohne Rücksicht auf den Nutzen oder das Angenehme, das daraus entspringt; man liebt das Gute alsdann nur, weil es gut ist; Liebe zum Nützlichen findet statt, wenn Jemand einen Gegenstand bloß des Nutzens wegen, den er ihm gewährt, liebt; und Liebe zum Angenehmen besteht darin, daß wir Etwas lieben, bloß weil wir angenehm dadurch afficirt werden, wir lieben die Sache alsdann nicht, weil sie gut und nützlich, sondern weil sie angenehm ist. Die Liebe zum Nützlichen und zum Angenehmen ist der Veränderung und dem Wechsel unterworfen, sie ist bald größer, bald kleiner, je nach dem Nutzen und dem Angenehmen, das uns der geliebte Gegenstand gewährt, ja sie kann sogar völlig aufhören. Die Liebe zum absolut Guten dagegen hört niemals auf und leidet keine Veränderung, weil der Liebende den geliebten Gegenstand nicht deßhalb liebt, weil er in Beziehung auf ihn gut ist, sondern, weil ihm klar geworden, daß er an sich gut ist, weil er allein ihm vorschwebt und als Ideal in seinem Herzen eingeprägt ist, so daß auf Beide zusammen der Begriff der Liebe anwendbar ist. Denn Lieben heißt nichts anderes als Einigung des geliebten Gegenstandes mit dem Liebenden und Eins werden in vollkommener geistiger Einheit.

Beim Nützlichen und Angenehmen aber ist es nicht der ge-

liebte Gegenstand, welcher dem Liebenden vorschwebt, sondern der Nutzen und das Angenehme, das ihm durch sie zu Theil wird. Darum kann auch der Liebende mit dem geliebten Gegenstande nicht Eins werden, und deßhalb ist auch eine solche Liebe veränderlich, je nachdem sich die Aeußerung des Nutzens und des Angenehmen verändert, oder sie kann auch ganz und gar aufhören. Die Liebe zum Guten dagegen ist gar keiner Veränderung unterworfen, weil der Liebende durchaus auf keinen Nutzen von dem geliebten Gegenstande rechnet, ihm genügt schon, ihn kennen gelernt zu haben. Darum ist auch die Liebe zum Guten, weil es gut ist, die würdigste Art zu lieben. Insofern nun Gott das absolut Gute ist, dem durchaus nichts Böses innewohnt, da kein Mangel und keine Möglichkeit an Ihm haftet, so heißt: Ihn lieben nichts weiter als: das Gute lieben, weil es gut ist. Je mehr wir also von Gott wissen, desto mehr wird unsere Liebe zu Ihm zunehmen, da, wie schon bemerkt, die Liebe zum Guten in der bloßen Erkenntniß desselben besteht.

Bedenken wir aber, daß Gott der Schöpfer des Alls ist, daß Er in Seiner Gnade allen Wesen das Daseyn gegeben, daß Er Odem verleiht Allen, die einen erfrischenden Lebenshauch in ihrer Nase haben, so müssen wir auch den Nutzen anerkennen, der uns durch Ihn zu Theil wird, und Er verdient sofort auch in diesem Betracht geliebt zu werden. — Untersuchen wir ferner die Art, wie Er für alle Seine Geschöpfe Speisen bereitet, wie Er nicht bloß das zu ihrer Erhaltung Unerläßliche sondern auch entbehrliche Genüsse geschaffen — so könnte sich z. B. der Mensch füglich von Brod allein erhalten, doch wurden Feigen, Trauben, Granatäpfel und andere genußreiche Früchte geschaffen, die zu seiner Erhaltung durchaus nicht nothwendig sind — so verdient Er auch geliebt zu werden wegen des Angenehmen, das Er uns spendet. Deßhalb nun geziemt es auch, daß Er, indem Er absolut einzig ist, der Gegenstand aller Arten von Liebe sey, sowohl der Liebe zum Guten als der zum Nützlichen und Angenehmen; und zwar verdient Er sie alle im höchsten Grade, weil nichts Besseres als Er denkbar ist, Nichts, das mehr Nutzen bringe, Nichts, das mehr Angenehmes bereite. Darum wirst du auch finden, daß Moses, wann er die Israeliten auffordert, Gott alle Arten von Liebe zukommen zu lassen, wie wir weiter unten erklären werden, indem er sagt: „du sollst lieben den Ewigen deinen Gott von deinem ganzen Geiste, mit deinem ganzen

Leben und mit deinem ganzen Begehrungsvermögen" (5 B. M. 6, 5) vorausschickt: „höre Israel! der Ewige unser Gott ist einig." D. h. eben weil Er einig ist, gebühren Ihm alle verschiednen Arten von Liebe, indem Er absolut gut ist, Nutzen bringt und Angenehmes bereitet, und du darfst außer Ihm Nichts lieben, mit welcher Art von Liebe es auch seyn mag, denn Alles, was Liebe erregt, findet sich in Ihm; darum mußt du Ihn auch mit deinem ganzen Geiste, Leben und Begehrungsvermögen lieben, denn es ist kein Grund vorhanden, warum deine Liebe zu Ihm nicht höchst vollkommen seyn sollte. Es ist nehmlich dem Menschen rein unmöglich, zweien Dingen oder zweien Personen in absolut vollkommner Liebe zugethan zu seyn, denn sobald er beide gleichmäßig liebt, kann die Liebe zu der einen nicht absolut vollkommen seyn, da sie zwischen beiden getheilt ist, und der Liebende mit dem geliebten Gegenstande nicht völlig Eins werden kann, wie dies nach der Definition von der Liebe geschehen sollte. Es darf demnach der geliebte Gegenstand nur ein einziger seyn, und darum sagt Moses: „der Ewige ist einig" folglich kann deine Liebe zu Ihm vollkommen seyn, weil sie nicht unter zweien getheilt ist. Möge nun deine Liebe veranlaßt werden durch was sie wolle, sey es durch die Neigung zum Guten, oder zum Nützlichen, oder zum Angenehmen, so muß sie in Beziehung auf Gott, nach dem jedesmaligen Motive, vollkommen seyn, entweder mit deinem ganzen Geiste, oder Leben, oder Begehrungsvermögen, da Er einzig ist und alle Ursachen zur Liebe in Ihm vorhanden sind.

Auch übt die Veränderung der menschlichen Lebenszeiten keinen störenden Einfluß darauf aus. Bei näherer Erwägung zeigt sich nehmlich, daß der Mensch drei Perioden durchläuft, die Jahre des Aufsteigens (Jünglingsalter), die des Stillstandes (Mannesalter) und die des Sinkens (Greisenalter.) In jeder dieser drei Perioden ist immer eine der erwähnten drei Arten von Liebe vorherherrschend. Im Jünglingsalter, das bis gegen das 30. Jahr hin dauert, liebt der Mensch das Angenehme, und ist ihm gar sehr ergeben. Man bemerkt diese Liebe bei Jünglingen, beim weiblichen Geschlechte, und bei knabenähnlichen Männern. Wer dem Geschlechtstriebe nachhangt, weil er ihm angenehm ist, und den für Körper und Seele daraus erwachsenden Schaden nicht berücksichtigt, der gleicht den Kindern, die der Lust zum Essen nicht widerstehen können, das Nachtheilige des allzuvielen Essens

nicht erwägen, und sich nichts weiter wünschen, als Jemanden zu haben, der sie mit Speisen oder Leckerbissen beschenkt. — Im Mannesalter, das vom 30. bis gegen das 50. Jahr hin dauert, ist die Liebe zum Nützlichen vorherrschend, so daß es Leute giebt, die auf Speise, Trank und alle Genüsse verzichten, aus Leidenschaft zum Spiele, von dem sie sich in kurzer Zeit einen unmäßigen Gewinn versprechen. So giebt es auch Leute, die sich einschiffen, zur See begeben, ihr Leben in den Fluthen auf's Spiel setzen, bloß in Hoffnung auf Nutzen und Gewinn, und die für andere Genüsse gar keinen Sinn haben. — Im Greisenalter, vom 50. Jahre an und darüber, pflegt der Mensch für das Nützliche und Angenehme wenig Sinn mehr zu haben, seine Liebe wird bloß auf das Gute als Solches gerichtet seyn. Darum sind auch alte Leute mehr dem Gottesdienste ergeben und können sich eher als andere von ihren Begierden lossagen, denn, nachdem sie eingesehen, daß die Liebe zum Nützlichen und Angenehmen nicht dauernd ist, so sind sie nur noch dem Guten als Solchem mit Liebe zugethan, weil diese Liebe dauernd und unveränderlich ist, sobald sie Gott als den geliebten Gegenstand erkannt, wie schon oben bemerkt worden, auch ist sie es eigentlich, die das Heil der Seele fördert. Der Jüngling dagegen kann wegen seines raschen Blutumschwunges und wegen seiner tobenden Leidenschaften die Belohnung und das Heil der Seele nicht wohl beachten; denn das Sinnliche macht einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er ihn für beständig hält, und weder an Seelenheil noch an Unsterblichkeit glaubt, weil diese übersinnlich sind. Daher heißt es von dem, der auf Gott vertraut: „mit langem Leben werde Ich ihn sättigen, und Mein Heil ihm zeigen“ (Ps. 91, 16) d. h. dadurch, daß er lange lebt und bis zum Greisenalter gelangt, wo die Begierden sich legen, wird er das Seelenheil und die Unsterblichkeit erfassen, und erkennen, daß sie durch Liebe zu Gott erreicht werden, deßhalb wird er auch Seinem Dienste anhangen und ihn lieben, nach Art der Alten, die dem Gottesdienste mehr als andere ergeben sind. Dieß nun ist die gewöhnliche Weise, die man unter den Menschen antrifft. Jedoch giebt es auch hie und da Greise, die den Vergnügungen nachjagen, gleich Jünglingen, oder dem Nützlichen und der Herrschsucht, gleich einem Vierziger; ebenso giebt es Jünglinge, die Liebe zum Guten hegen, gleich Greisen: überhaupt sind die Menschen hierin verschieden nach ihrem Temperamente, nach ihren Gewohnheiten, und nach den

Gesetzen, in welchen sie erzogen worden. Nichts destoweniger kann die obige Eintheilung des menschlichen Lebens nach den drei Arten von Liebe als Regel gelten.

Daß aber die Liebe in den drei Perioden sich verändert, scheint davon herzurühren, daß bald diese, bald jene Seelenkraft beim Menschen die Oberhand hat. Im Jünglingsalter nehmlich ist das Begehrungsvermögen (die Begierde) vorherrschend, daher das Haschen nach Genüssen; im Mannesalter ist die Lebenskraft überwiegend, diese erzeugt Strebsamkeit und ähnliche Kräfte, daher das Jagen nach Herrschaft und Gewalt, nach Geld und nach eingebildeten Vortheilen; im Greisenalter endlich nehmen die Begierde und das Streben noch Herrschaft und Macht rc. ab, daher gewinnt alsdann die geistige Kraft beim Menschen die Oberhand, er erkennt und sieht ein, daß alle übrigen Dinge vergänglich sind, und daß nichts beständig seyn und ihm selbst Fortdauer gewähren kann, außer dem Eifer Gott zu dienen und solche Dinge zu erreichen, die der Verstand als wünschenswerth anerkennt. Darum verschmäht er nunmehr die Leidenschaften, und strebt nach dem was seine vernünftige Seele ihm vorschreibt, aus Liebe zu Gott und aus Ehrfurcht vor Ihm, indem er überhaupt das Gute als Solches, nicht bloß weil es nützlich und angenehm ist, d. h. indem er Gott liebt.

Während nun das Wort לב jenes Glied der lebenden Wesen bezeichnet, in welchem die lebende Kraft concentrirt ist, so scheint לבב in der hebräischen Sprache ausschließlich auf die geistige Kraft angewandt zu werden, wie es heißt: „Und der hohle Mann (der Leerköpfige) wird verständig werden rc." (Job. 11, 12) und ferner: „Auch ich besitze Verstand gleich euch" (ibid. 12, 3). Das Wort נפש hat eine allgemeine und eine specielle Bedeutung: es wird für alle Seelenkräfte überhaupt — und zwar am Häufigsten so — gebraucht, es bezeichnet aber auch die Lebenskraft in's Besondere: „In dessen Hand das Leben aller Wesen und der Geist alles Fleisches ist" (ibid. 12, 10). Das Begehrungsvermögen aber, welches stets auf die Befriedigung der Begierden und auf die Erlangung der Bedürfnisse gerichtet ist, bezeichnet die h. S. durch מאדך.

Um nun darauf hinzudeuten, daß man mit diesen drei Kräften, wie sie nach der angegebenen Weise in den menschlichen Lebensperioden vertheilt sind, Gott lieben müsse, sagt Moses: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott von deinem ganzen

Geiste, mit deinem ganzen Leben und mit deinem ganzen Begehrungsvermögen." Moses will nehmlich dem Menschen einschärfen, Gott auf die allervollkommenste Weise zu lieben, mit allen seinen Kräften, zu allen Zeiten. Insofern nun der geliebte Gegenstand gut ist, welche Liebe vom Verstande ausgeht, sagt er: „Von deinem ganzen Geiste;" insofern er Nutzen bringt, sagt er: „Mit deinem ganzen Leben;" denn Gott ist es ja, der dem Menschen lebendigen Odem eingehaucht, und ihn erhält, und er sagt deßhalb: „mit deinem g a n z e n Leben" anspielend auf den Spruch der Rabbinen: „Selbst, wenn Er dir dein Leben nimmt" (Berachoth 61b); und insofern er Angenehmes spendet, sagt er: „Mit deinem ganzen Begehrungsvermögen," welches auf verschiedene Gegenstände gerichtet ist, auf Geld, Besitzthümer und Genüsse. — Alles dieses soll uns aber belehren, daß der Herr absolut gut ist, daß Er Nutzen bringt, den Menschen bildet, begnadigt, ihm lebendigen Odem einhaucht, daß Er Geld und Gut verleihet und dem Menschen sein ganzes Leben lang Angenehmes spendet; darum nun gebühren Ihm auch alle Arten von Liebe, und zu allen Zeiten. Da aber die Liebe zu Gott darin besteht, Ihm zu dienen und Seine Gebote so sehr als möglich zu allen Zeiten zu beobachten, sey es in Gesinnung, durch das Wort oder durch die That; darum fügt Moses hinzu: „Und diese Worte, die ich dir heute befehle, sollst du im Gemüthe haben," — auf die Gesinnung — „du sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden," — auf das Wort — und zwar — zu allen Zeiten — „Wenn du in deinem Hause sitzest, wenn du auf dem Wege gehest, bei deinem Aufstehen und bei deinem Niederlegen;" „und du sollst sie zum Zeichen an deine Hand binden," — auf die That — anspielend. Weil nun die That eine zwiefache seyn kann, eine, die nur so lange dauert, als der Mensch lebt, und eine, die auch noch nach dem Tode nachhaltig ist, deßhalb wird zu beiden aufgefordert, zur ersten: „und du sollst sie zum Zeichen binden" und zur andern: „und du sollst sie schreiben 2c." — Es soll uns dieses aber zu erkennen geben, daß wir Gott alle Arten von Liebe zollen sollen, mit allen Kräften unserer Person, daß wir Ihm aus Liebe so sehr als möglich dienen müssen, in Gesinnung, Wort und That und zu allen Zeiten.

Kap. XXXVI.

Die Liebe zu Gott macht wohlgemuth und ergötzt die Seele. Gewöhnlich macht zwar die Liebe zu einer unerreichbaren oder

schwer zu erreichenden Sache die Seele bekümmert und verwirrt, indem sie stets nachsinnen muß, den geliebten Gegenstand zu erlangen — darum sind ja auch die Liebenden stets in Angst und Sorge, bis sie die geliebte Sache sich zugeeignet — allein bei der Liebe zu Gott ist dieses durchaus nicht der Fall, obgleich sie unerreichbar ist, weil schon das Wenige, was der Mensch von ihr erfaßt, seine Seele erfreut, in Wonne und in wunderbares Entzücken versetzt, nach Art des Liebenden, dem das Unbedeutendste von dem geliebten Gegenstande weit werther ist als vieles Andere. Darum rühmt auch Salomo im hohen Lied diese Art von Liebe mehr als jede andere, indem er sagt: „wie schön und lieblich bist du Liebe voller Hochgenüsse!" (7, 7) d. h. wie viel schöner und vorzüglicher ist die Liebe zu Gott als jede andere Liebe! denn sie kann den Menschen wunderbar ergötzen, und gewährt ihm verschiedene Genüsse, nach den mannigfachen Auffassungsarten, die sie zuläßt. Während nehmlich alle übrigen Arten von Liebe dem Menschen ungemein viel Bekümmerniß machen, bevor er die geliebte Sache erreicht — er freut sich zwar schon, sobald er nur Weniges davon erlangt, jedoch wird seine Bekümmerniß verdoppelt, bis er sie gänzlich erlangt, da sie ihm ja erreichbar ist, und ist sie ihm endlich ganz geworden, dann hört die Liebe auf und das Verlangen hat ein Ende — so erfreut die Liebe zu Gott den Menschen mit dem Wenigen, das er von Ihm erfaßt, sobald er die Erhabenheit des Gegenstandes erwägt, und er ergötzt sich damit, ohne daß irgend ein Gefühl der Bekümmerniß dadurch in ihm rege wird, da er ja weiß, daß Gott unbegreiflich ist; darum wird ihm schon das Wenige, das er von Ihm erfaßt, unendlich vielen Genuß gewähren, und jemehr seine Erkenntniß wächst, desto mehr wird seine Liebe und Wonne zunehmen, und diese Liebe kann nicht aufhören und kein Ende nehmen, da der geliebte Gegenstand unendlich ist, und sobald er irgend eine Stufe der Erkenntniß erreicht, wird er Freude daran haben, und sein Verlangen, mehr zu erfassen, wird sich steigern, und so in's Unendliche, wie wir schon oben (II. 15.) nachgewiesen haben, daß je erhabener der zu erstrebende Gegenstand ist, desto größer die Freude und Wonne seyn wird, wenn man Etwas von ihm erlangt hat. Deßhalb wird auch der Mensch in seinem Streben nach dieser Liebe und Erkenntniß nicht nachlassen, wenn sie ihm auch noch so viele Mühe verursacht, sobald er sich nur die Größe des zu erlangenden Zweckes vorstellt, besonders,

da derjenige, der Jemanden aus Liebe dient, bei seinen Handlungen auf eignen Nutzen und Schaden gar keine Rücksicht nimmt, seine ganze Absicht ist vielmehr bloß, dem Geliebten zu willfahren und zu nützen. So schlug ja Jonathan aus Liebe zu David selbst den Verlust der Königswürde für Nichts an, auf den er sich doch gefaßt machen mußte, wenn David am Leben bleiben sollte, wie ihm Saul wirklich sagte: „denn so lange der Sohn Isai's auf Erden leben wird, wirst du und deine Regierung keinen Bestand haben" (1. B. Sam. 20, 31), aber er wollte seinem Freunde David um jeden Preis nützen, wie dies die Art der wahren Liebe ist, die nur auf den Geliebten Rücksicht hat. Während nehmlich die Liebe, bei welcher der Liebende irgend einen Vortheil im Auge hat, der Liebe zu vergleichen ist, welche mancher Mensch zu seinem Viehe hat, des großen Nutzens halber, den es ihm gewährt, und die Liebe, die ihren Grund darin hat, daß man sich durch sie vor Schaden geschützt glaubt, der Liebe ähnlich ist, die man zu den Hunden hat, man liebt sie, weil sie vor Schaden schützen: so besteht die wahre Liebe darin, daß man dem Geliebten als Solchem seine Liebe ertheilt, ohne einen andern Zweck zu haben, als ihm zu willfahren, indem alsdann der Geliebte nicht wegen etwas außer ihm sich Befindlichen geliebt wird, denn jede Liebe, die von irgend etwas Anderweitigem abhängig ist, ist veränderlich und nicht von Bestand, wie schon die Rabbinen sagen: „eine Liebe, die irgend eine Nebenrücksicht hat, hört auf, sobald diese Rücksicht schwindet." (Aboth. V.) Eine Liebe dagegen, die nichts weiter als den geliebten Gegenstand im Auge hat, wird fortbestehen, solange dieser existiren wird. Da nun Gott ewig fortbesteht, so wird auch die Liebe zu Ihm von ewigem Bestande seyn und niemals aufhören. Eine solche Liebe aber, die einzig und allein den Geliebten im Auge hat, kann nur unter Wesen statt haben, die mit Geist und Vernunft begabt sind, ein Mensch liebt nehmlich den andern, als solchen, nur vermöge des ihm innewohnenden Geistes, wenn daher der Geliebte sich ändert oder stirbt, dann hört die Liebe auf, der Geist hat den todten Körper verlassen und das geliebte Wesen ist nicht mehr.

Da nun diese Liebe die vorzüglichste Art zu lieben ist, und nur bei Wesen stattfindet, die mit Geist und Vernunft begabt sind, darum kann der Mensch durch dieselbe sich Lob oder Tadel zuziehen, und es darf daher bei derseben durchaus kein Zwang im Spiele seyn, sondern sie muß ganz und gar seinem freien Wil-

len überlassen bleiben, denn wegen einer Sache, zu welcher der Mensch genöthigt wird, verdient er weder Lob noch Tadel. Deßhalb wurde auch unserem Erzvater Abraham diese Art von Liebe ganz besonders zum Ruhme angerechnet, so daß die h. S. von ihm sagt: „Abraham, mein Freund,“ weil er nehmlich keinen andern Zweck im Herzen hatte, als den Willen seines Geliebten — Gottes — zu thun; auch war sonst kein Grund vorhanden, der ihn dazu genöthigt hätte, seinen Liebling, seinen Einzigen, der Gottheit zu opfern, denn selbst das göttliche Gebot war für ihn nicht bindend, wie die Rabbinen im Bereschith Rabba (Par. 56) nachweisen: „Abraham sprach vor dem Heiligen, gelobt sey Er! Herr der Welt, es ist Dir bekannt und offenbar, als Du mich geheißen: „nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaac, und bringe ihn Mir zum Opfer,“ hätte ich einwenden können, Du versprachst mir ja einst: „denn durch Isaac soll dir Samen genannt werden“ (1. B. M. 21, 11), allein ich that das nicht, sondern unterdrückte mein Gefühl, und unterstand mich nicht, Dein Verfahren zu untersuchen.“ Daraus geht nun klar hervor, daß nicht einmal das göttliche Gebot für Abraham bindend war, denn, so er gewollt, hätte er sich dessen mittelst eines rechtsgiltigen Einwandes entledigen können, allein er that es nicht, und unterdrückte sein Vatergefühl aus Liebe zu Gott. Nunmehr ist es auch einleuchtend, warum die Aufopferung Abraham und nicht Isaac zum Verdienst angerechnet wird, obgleich dieser, nach der Meinung der Rabbinen, damals schon 37 Jahre alt war: Abraham nehmlich hätte sich entschuldigen können, wenn er seinen Sohn nicht hätte opfern wollen, dieser aber hatte keinen Entschuldigungsgrund, sich nicht willig hinzugeben, sobald er es geheißen worden. Wenn wir daher in unsern Gebeten dieser Geschichte weit häufiger Erwähnung thun, als des Märtyrerthums so vieler Frommen und Heiligen, die sich zur Ehre Gottes hingaben, wie R. Akiba und seine Genossen, und alle Heiligen in jeglichem Zeitalter, so geschieht das aus dem Grunde, weil von diesen jeder zur Heiligung Gottes sich aufopferte, um das Gebot: „und ihr sollt Meinen heiligen Namen nicht entweihen, damit Ich geheiligt werde unter den Israeliten“ (3. B. M. 22, 32) zu erfüllen, für Abraham dagegen war das göttliche Gebot nicht bindend, dabei vollzog er es auch mit Bewußtseyn und reiflicher Ueberlegung, denn von dem Augenblicke, wo ihm der Befehl geworden, bis zur Opferung waren mehr als drei

Tage verstrichen, wie es heißt: „am dritten Tage, da hob Abraham seine Augen auf, und sah den Ort von Ferne" (1. B. M. 22, 4). Hierin aber besteht ja eben der freie Willensact, daß man die Fähigkeit und die Macht habe, auch das Gegentheil zu thun, ohne von Jemand verhindert oder abgehalten zu werden, und es dennoch vorzicht, gerade so zu handeln. So man aber die nöthige Fähigkeit und Ueberlegung, das Gegentheil zu thun, gar nicht hat, und handelt man so, ohne zwischen dieser Sache und ihrem Gegentheil eine Prüfung anzustellen, rein aus Zufall, oder aus Gewohnheit und Herkommen, oder weil man das Gegentheil zu thun, nicht im Stande ist, so ist das kein freier Willensact, wegen dessen man Lob verdient, wenn er gut ist, und Tadel, wenn böse. Sogar das Opfer, das doch an sich ein gutes Werk ist, wenn es ohne Prüfung zwischen dem Guten und dem Bösen, aus Gewohnheit und Herkommen gebracht wird, ist für Nichts zu achten, so heißt es auch: „nimm dich wohl in Acht, wenn du in's Gotteshaus gehst" (Pred. 4, 17) d. h. gehe nicht dahin der Gewohnheit und des Herkommens wegen, sondern mit Ueberlegung, und ferner daselbst: „sich nähern, um zu hören, ist besser, als wenn die Thoren Opfer bringen, denn sie wissen nicht, Böses zu thun" d. h. wer sich in der Absicht nähert, um auf die Worte der Weisen aufmerksam zu seyn, der wird das Gute erkennen, es vom Bösen unterscheiden lernen, und jenes mit vollkommner Willensfreiheit üben, weil es gut ist, und vom Bösem sich fern halten, weil er es als Solches erkannt. Ganz anders ist dieses aber bei den Werken der Thoren, selbst das Opfer, das sie bringen, kann ihnen nicht als ein Gottesdienst zugerechnet werden, denn sie kommen ja nicht, um auf die Worte der Weisen zu hören, und so können sie auch das Gute vom Bösen nicht unterscheiden; ihr Opfer ist daher ein leeres Werk, indem sie es nicht deßhalb bringen, weil sie das Gute dem Bösen vorziehen, sondern sie wissen gar nicht, worin das Böse besteht, wenn sie nicht opfern, und thun es bloß aus Gewohnheit und Herkommen. Darum verdienen sie auch kein Lob deßhalb, denn man verdient für ein gutes Werk nur dann Lob, wenn man die Fähigkeit und die Macht hat, das Böse zu thun, das Gute aber allem Andern vorzieht. Daher ist auch nur derjenige Gottesverehrer rühmenswerth, der aus reiner Liebe Ihm dient, ohne daß irgend ein Zwang dabei im Spiele ist, ohne Nebenrücksicht, sich vor Schaden zu wahren,

oder Nutzen zu empfangen. Dieses ist die beseligende Liebe, die ewigen, unendlichen Lohn mit sich führt, und von welcher Salomo sagt: „giebt auch Jemand alle Schätze seines Hauses für die Liebe, man weiset ihn mit Hohn zurück" (Hohesl. 8, 7) denn gegen das Unendliche können die endlichen Schätze nicht in Anschlag kommen.

Kap. XXXVII.

Nunmehr soll erörtert werden, ob bei Gott ebenso Liebe zum Menschen stattfinden kann, wie bei diesem zu Gott. Denn leicht könnte Jemand behaupten, es ist wohl ganz in der Ordnung, daß der Mensch aus Liebe zum Guten als Solchem Gott liebe, oder weil er Nutzen oder Angenehmes von Ihm erhält; daß aber Gott den Menschen, dem keine dieser drei Bedingungen zukommen, lieben sollte, ist nicht denkbar. Liebe zwischen Freunden besteht nehmlich darin, daß sie sich gegenseitig mehr oder minder von einander angezogen fühlen, wenn sie sich aber unendlich fern bleiben, so ist keine Liebe unter ihnen möglich, weil sie sich wie Gegensätze verhalten, von denen immer der eine den andern abstößt, und die Liebe nur bei ähnlichen Personen sich äußert. Deßhalb haben die Menschen ein so heißes Verlangen, von weisen und hochgestellten Männern geehrt und geliebt zu werden, damit man sie diesen einiger Maßen für ähnlich halte, und darum wird auch die Liebe zwischen Freunden um so vollkommner seyn, in je mehr Beziehungen sie sich einander gleich sind, und je größer die Verschiedenheit zwischen ihnen ist, desto geringer wird die Liebe seyn, so daß Manche ihren Freunden kein ungewöhnliches Glück wünschen, damit diese sich nicht allzusehr erheben, wodurch die Gleichheit zwischen ihnen aufhören und der Freundschaft Abbruch geschehen würde. Freilich, wenn Jemand seinem Freunde so anhangt, wie der Vater dem Sohne, so daß er ihn für sein zweites Ich hält, dann wird er ihm allerdings alles mögliche Glück wie sich selbst wünschen, indem er keinen Unterschied weiß zwischen sich und ihm; sobald aber Freunde irgend einen Unterschied zwischen sich anerkennen, so kann von keiner vollkommnen Liebe bei ihnen die Rede seyn. Man wird niemals Liebe und Aehnlichkeit finden zwischen Leuten, die in Würdigkeit und im Guten höchst vollkommen sind, und solchen, die gänzlich verderbt sind, ja sie werden nicht ein-

mal ein Verlangen darnach in sich verspüren; ebenso wenig wird es Leuten, die auf einer sehr niedrigen Stufe stehen, einfallen, oder in den Sinn kommen, sich die Liebe von Königen zu erwerben, da der Abstand zwischen ihnen gar zu groß ist; geschweige erst der unendliche Abstand zwischen Gott und den Menschen! Es wird daher auch einleuchten, daß, giebt man auch zu, der Mensch könne Gott lieben, wegen des Nutzens, den er von Ihm erhält, oder wegen des Angenehmen, das er hat, wenn er Etwas von Ihm erfaßt, oder wegen der Liebe zum Guten als Solchem: doch der Begriff Liebe von Gott zu dem Menschen in keiner dieser drei Hinsichten ausgesagt werden kann. Auf welche Weise ist es demnach möglich, daß Liebe zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, wie dieses bestimmt in der h. S. ausgesprochen wird: „So wird dann der Erfolg seyn, wenn ihr diesen Rechten gehorchet, sie beobachtet und vollzieht, wird der Ewige dein Gott dir bewahren rc, Er wird dich lieben, segnen und vermehren" (5 B. M. 7, 12); „Ich liebe euch, spricht der Ewige" (Maleachi 1, 2); „der Ewige liebt die Gerechten" (Ps. 146, 8)?

Zur Lösung dieser Frage nehmen wir an, daß es dreierlei Klassen von Liebe zwischen Freunden giebt. Die erste ist die Liebe zum Gleichen oder Aehnlichen, sie findet statt, wenn zwei Freunde in irgend einer Beziehung, in Würde, Vollkommenheit oder Leistungen gleich sind, wenn z. B. Jedweder vom Andern Nutzen zieht, sich an ihm erfreut, oder wenn sie von gleicher Güte sind. Je mehr Nutzen und Angenehmes der Eine vom Andern hat, je mehr er einsieht, wie viel besser und vollkommner als er sein Freund ist, desto mehr wird er ihn lieben. Gewähren sie sich aber gegenseitig gleichmäßig Nutzen und Angenehmes, oder sind sie sich an Güte gleich, so wird die Liebe ohne Zweifel um so vollkommner seyn, da einmal diese Klasse von Liebe auf quantitativer Gleichheit beruht. Die zweite Klasse ist die natürliche Liebe, welche wiederum zwei Arten hat. 1.) Die Liebe der Eltern zum Kinde, welches ein Theil von ihnen ist; 2.) Die Liebe des Meisters zu dem Werke, auf dessen Ausarbeitung er viele Mühe und Anstrengung verwendet. Wenn daher die Mutter das Kind mehr liebt als der Vater, so rührt das davon her, weil diese beiden Rücksichten sich bei ihr mehr als bei dem Vater vereinigen: erstens kömmt der größte Theil des Kindes von der Mutter her, denn sie liefert den Stoff da-

zu, zweitens hat sie auch mit dessen Erziehung weit mehr Mühe. Die dritte Klasse ist die relative Liebe, welche wieder 3 Arten hat. 1.) Die Liebe zwischen dem Könige und dem Volke, oder dem Anführer und den Untergebenen. Die Liebe des Königs und die des Volkes können nicht quantitativ gleich seyn, sondern ihre Liebe ist nur beziehungsweise und nach einem gewissen Verhältnisse, denn billig soll der König von seinen Unterthanen weit mehr geliebt werden, als er sie liebt. Auch sind die Ansprüche an den König nicht gleich denjenigen, die an das Volk gestellt werden; denn vom Könige wird gefordert, seine Unterthanen zu beglücken, indem er das Recht wahret, ihre Angelegenheiten auf das Beste und Zweckmäßigste ordnet, und ihr Vermögen schützet, soweit es ihm möglich ist; vom Volke dagegen wird gefordert, dem Könige Ehrerbietung und Hochachtung zu zollen, dessen Nothwendigkeit, Herrschaft, Majestät und Wohlwollen anzuerkennen. Die Liebe des Königs äußert sich also in der Beglückung seines Volkes, und die des Volkes in der Ehrerbietung und Hochachtung gegen den König. 2.) Die Liebe zwischen Vater und Sohn, denn außer der natürlichen Liebe zwischen Eltern und dem Kinde findet bei ihnen noch eine relative Liebe statt, ähnlich der Liebe zwischen dem Könige und dem Volke: vom Vater wird nehmlich verlangt, soweit er kann, seinem Sohn die Vaterpflichten zu leisten, und ihn zu beglücken, vom Sohne dagegen, ihn zu ehren. 3.) Die Liebe zwischen Mann und Frau, denn außer der, zur Erhaltung der Gattung nothwendigen, natürlichen Geschlechtsliebe, findet noch eine relative Liebe bei ihnen statt, ähnlich der Liebe zwischen dem Anführer und seinen Untergebenen. Der Mann hat nehmlich für die Bedürfnisse seiner Frau zu sorgen, sie zu ehren, ihren Ansprüchen, nach Kräften, auf's Beste zu genügen; die Frau dagegen muß ihn bedienen, ehren, die Oekonomie besorgen, und darf außer ihn Niemanden lieben. Bei dieser Klasse von Liebe wird natürlich der Niedriggestellte dem Bevorzugten und Höhergestellten mehr zugethan seyn, als dieser ihm, darum kann auch ihr Verhältniß nur ein relatives und kein quantitativ gleiches seyn.

Es versteht sich aber von selbst, daß die Liebe Gottes zu dem Menschen nicht zur ersten Klasse — der Liebe zwischen Gleichen — gehören kann; dagegen könnte man sie wohl zur zweiten Klasse — der natürlichen Liebe — rechnen. Wirklich spielt Moses auf die beiden Arten dieser Klasse an, indem er sagt: „ist Er nicht

dein Vater, der dich erworben" — auf die Elternliebe — „Er hat dich gemacht und bereitet" (5 B. M. 32, 6) auf die Liebe des Meisters zu seinem Werke hinweisend. Auch Jesaias (64, 7) deutet auf diese beiden Arten hin: „und nun, o Ewiger! Du bist unser Vater, wir sind der Stoff, und Du hast uns gebildet" d. h. aus jenen beiden Gesichtspunkten der natürlichen Liebe solltest Du mit Deinem Erbarmen über uns walten, denn selbst den Stoff hast Du geschaffen, bevor Du ihm die geistige Form gegeben: „wir alle sind Dein Händewerk" (das.) folglich mögest Du unser schonen, wie jeder Meister seines Werkes schont, möge es nun gelungen seyn, oder nicht.

Nach einer genauern Erwägung jedoch wird sich herausstellen, daß alles Dieses nur figürlich gesagt ist, denn weder die Form noch die Materie sind ein Theil Gottes, wie der Sohn ein Theil des Vaters; da Er ferner durch ein bloßes Wort wirkt, so ist Er nicht mit dem Meister zu vergleichen, der sein Werk erhält, weil es ihm so viele Mühe und Anstrengung verursacht — aus welchem Grunde auch die Poeten für ihre Produkte so sehr eingenommen sind — und es kann Ihm diese Art von Liebe nicht zugeschrieben werden. Es ist demnach erwiesen, daß die Liebe Gottes zum Menschen nur zur 3. Klasse — der relativen Liebe — zu zählen sey, und darum wird so häufig in der h. S. Gott als König, Vater oder Ehemann dargestellt. Als König: — „denn König der ganzen Erde ist Gott" (Ps. 47, 8), „So spricht der Ewige, der König Israels und sein Erlöser" (Jes. 44, 6), „der Ewige ist unser König, Er wird uns retten" (das. 33, 22). Als Vater: — „denn Du bist unser Vater, Abraham aber kennt uns nicht" (das. 63, 16), „ist Er nicht dein Vater, der dich erworben" (s. o.), und so in vielen andern Stellen. Denn sowie der König und der Vater für die Bedürfnisse des Volkes und des Sohnes zu sorgen haben, und Nichts weiter dafür verlangen, als von ihnen geehrt zu werden, so sorgt Gott für die Bedürfnisse der Menschen, und fordert weiter Nichts, als daß sie Seinen Namen verherrlichen sollen: „Alles, was genannt wird nach Meinem Namen, habe Ich zu Meiner Verherrlichung geschaffen" (Jes. 43, 7). Darum stellt auch der Herr Israel zur Rede, daß es Ihm weder Ehre erweiset, wie der Sohn dem Vater, noch Furcht, wie der Knecht dem Herrn: „der Sohn ehret den Vater, der Knecht den Herrn; bin Ich Vater, wo ist Meine Ehre? bin Ich Herr, wo ist Meine Furcht?" (Maleachi 1, 6).

Freilich bedarf Gott der Ehre keines andern Wesens, denn Er ist ja der König aller Ehre, wie wir schon (S. 142) nachgewiesen, nichts desto weniger läßt Er Israel wegen seiner Nachlässigkeit zurechtweisen, damit es sich für die göttliche Emanation und Sorgfalt, es gegen die Einflüsse der Gestirne sicherzustellen, empfänglich mache, denn jene Gnade und Sorgfalt wird nur denen zu Theil, die sich dazu vorbereiten, die nehmlich Gott ehren, wie der Sohn den Vater, und Ihn ehrfürchten wie der Knecht den Herrn, so sagt auch Maleachi weiter (2, 2): „wenn ihr nicht gehorchet, und euch nicht daran kehret, Meinen Namen zu verherrlichen 2c, so werde Ich eurem Segen fluchen 2c," „gebet Ehre dem Ewigen, eurem Gotte" (Jer. 13, 16).

So vergleicht auch die h. S. die Liebe Gottes zu Israel der relativen Liebe zwischen Mann und Frau: „denn dein Ehemann, dein Schöpfer" (Jes 54, 5), „Ich werde dich durch den Glauben Mir verloben" (Hosea 2, 22), „du wirst von Mir sagen, mein Mann" (das. V. 18), „hadert mit eurer Mutter, hadert mit ihr, denn sie ist Meine Frau nicht, und Ich nicht ihr Mann" (V. 4) weil sie sich nehmlich nicht aufführt, wie es einer Frau gegen ihren Gatten geziemt. Es soll dadurch gezeigt werden, wie der Mann die Verpflichtung hat, für alle Bedürfnisse der Frau zu sorgen, die er sich vor allen übrigen erkoren, so sorge auch Gott für alle Bedürfnisse Israels, des Volkes, das Er Sich zum Erbe vor allen Völkern des Erdbodens erwählt; darum sollte aber Israel Ihn lieben, ehren, fürchten, Seine Gebote und Gesetze beobachten, und nichts Anderes lieben, sowie die Frau ihren Mann lieben, ehren und fürchten muß, und keinen Andern lieben darf. Auch soll damit gelehrt werden, daß, wenn Gott Israel mehr als jede andre Nation liebt, dieses nicht eine Liebe zum Aehnlichen, oder eine natürliche, sondern eine freiwillige, rein aus dem Willen des Liebenden entsprungene Liebe sey, ohne weitern Grund: darum bezeichnet sie die h. S. mit dem Worte חשק (Gefallen): „hatte der Ewige Gefallen an euch, und erwählte euch" (5 B. M. 7, 7). Das Wort חשק wird gebraucht, wenn Jemand ohne Grund Liebe zollt, wenn z. B. Jemand irgend eine Frau mehr als eine andere liebt, obgleich diese schöner ist: „mein Sohn Sichem hat Gefallen an eurer Tochter" (1 B. M. 34, 8) d. h. obgleich er eine andere schöner finden mag. So ist auch die Liebe Gottes zu Israel ein bloßes Gefallen ohne Grund.

Das ganze Hohelied ist nur eine Objectivirung dieses Gefallens zwischen Gott und der Gemeinde Israels, indem darin ein zärtliches Paar dargestellt wird, welches ohne Grund gegenseitig Gefallen aneinander hat. So wird auch diese Liebe in der h. S. סגולה (Eigenthümlichkeit) genannt: „denn du bist ein heiliges Volk dem Ewigen, deinem Gotte, dich hat der Ewige, dein Gott, erwählt, Ihm ein eigenthümliches Volk vor allen Völkern der Erde zu seyn. Nicht, weil ihr zahlreicher als alle Völker seyd, hatte der Ewige Gefallen an euch, und erwählte euch" (5 B. M. 7, 6 u. 7). Wie nehmlich eine Eigenthümlichkeit an einer Gattung haftet, von ihr unzertrennlich ist, und ihr nicht vermöge ihrer Quantität oder Qualität zukommt, so ist auch diese Liebe etwas Eigenthümliches, der Nation — nicht wegen ihrer Menge — Anhaftendes; denn: „nicht weil ihr zahlreicher ꝛc." Und damit man nicht meine, diese Liebe käme ihr wegen ihrer vorzüglichen Beschaffenheit zu, heißt es weiter daselbst (9, 5 u. 6): „nicht wegen deiner Gerechtigkeit und der Redlichkeit deines Herzens ꝛc, denn du bist ein hartnäckiges Volk." Diese Liebe ist vielmehr ein bloßes Gefallen ohne Grund, etwas rein aus dem Willen des Liebenden Entspringendes, was Er ihnen bei der Offenbarung zugesichert, zum Lohne, daß sie die Lehre annahmen: „und nun, wenn ihr Meiner Stimme Gehör geben, und Meinen Bund beobachten werdet, so sollt ihr Mir ein Eigenthum seyn vor allen Völkern ꝛc" (2 B. 19, 5). So wie es zu den Eigenthümlichkeiten eines Liebenden gehört, daß ihm das Wenige, das ihm von dem Geliebten zu Theil wird, lieber und angenehmer ist als Vieles von einem Andern, so achtet auch Gott einen unbedeutenden Dienst vom Volke Israel höher als einen großen von einem andern Volke oder von allen Völkern. Das nachstehende: „denn Mir gehört die ganze Erde" kann auch mit dem darauffolgenden: „und ihr sollt Mir ein Priesterreich seyn ꝛ:" in Verbindung stehen, d. h. da die ganze Erde Mir gehört, und alle Herrschaft von Mir ausgeht, so kann Ich euch versichern, daß Ich euch erheben werde über alle Völker unter dem ganzen Himmel, denn Meine Herrschaft umfaßt Alles, und es ist kein Gott außer Mir, der irgend einem Volke außer euch, mag es auch größer seyn als ihr, Macht verleihen könnte. Es ist eben eine Eigenthümlichkeit, Liebe zu spenden, oder Gefallen zu haben, ohne Grund. Auch Maleachi (1, 2) weist darauf hin, wenn er sagt: „Ich liebte euch, spricht der Ewige, so ihr aber sagt, worin liebst Du uns?" D. h. eine Liebe, die bloß in Worten besteht, hat keinen Werth, bis sie sich in entsprechenden Handlungen äußert, darum heißt es das. weiter: „ist nicht Esau Jakob's Bruder, spricht der Ewige, und doch liebte Ich Jakob und Esau haßte Ich" nach der gewöhnlichen Weise nehmlich, wie ein Vater seine Kinder liebt, hätte Ich Esau, als den Erstgebornen vorziehen sollen, aber Ich that das nicht, sondern haßte ihn, „und machte seine Berge wüste."

Ueberhaupt ist das Streben der h. S. unverkennbar, die Liebe Gottes zu Israel in jeder möglichen Hinsicht als eine väterliche darzustellen. Der Vater liebt gewöhnlich seinen erstgebornen Sohn, weil er der Erstling seiner Kraft ist, darum sagt der Herr: „Mein erstgeborner Sohn ist Israel" (2 B. M. 4, 22), „denn Ich war Israel ein Vater, und Ephraim ist Mein Erstgeborner" (Jer. 31, 9). Manchmal liebt Jemand seinen Sohn wegen allerlei kleiner Aufmerksamkeiten, die ihm dieser als Knabe erweiset, darum heißt es: „denn Israel ist ein Knabe, und Ich liebte es" (Hosea 11, 1). Bisweilen endlich ist der Vater seinem Sohne zugethan, weil er ihn als einen holden Knaben werthschätzt, oder weil er sein Lieblingskind ist: „ist denn Ephraim Mir ein holder Sohn, oder ein Lieblingskind? daß so oft Ich von ihm rede, Ich Mich seiner gern immer mehr erinnere?" (Jer. 31, 20) nach Art eines Liebenden, der sich ergötzt, häufig an den Geliebten zu denken, und so oft er von ihm redet, immer mehr noch an ihn zu denken. „Mein Innerstes geräth in Bewegung, erbarmen, ja erbarmen will Ich Mich seiner, spricht der Ewige." (das.) Weil Ich ihn nehmlich so werthschätze und liebe, werde Ich, gleichsam wie ein Vater über den Verdruß seines geliebten Sohnes, aufgeregt. Aus dem Grunde auch, weil es kein Wesen giebt, das mehr Erbarmen fühlt, als ein Vater für seinen Sohn, erwähnen wir so oft in unsern Gebeten: „unser Vater und König, laß doch Dein Erbarmen über uns walten." Wir nennen Ihn unsern Vater, damit Sein Erbarmen rege werde gleich dem eines Vaters für seinen Sohn; und unsern König, um damit auszudrücken, daß Er die Macht habe, uns zu helfen, wie ein König seinen Dienern.

Aus dem Allen geht aber hervor, daß die Liebe Gottes zu Israel eine relative sey, gleich der eines Königs zu seinen Dienern, eines Vaters zu seinen Kindern und eines Mannes zu seiner Frau; um jedoch anzuzeigen, daß diese Liebe etwas Geistiges, Beständiges und Unveränderliches sey, heißt es ausdrücklich: „Ich bin mit ewiger Liebe dir zugethan" (das. 31, 3). Ferner ist erwiesen, daß die Liebe des Menschen zu Gott, obschon sie zu dieser 3. Klasse, der relativen Liebe, gehört, dennoch in jeder Hinsicht stattfinden könne, sowohl von Seiten des Guten, als des Nützlichen und Angenehmen. Darum nun ist der Mensch verpflichtet, Gott so sehr als möglich zu lieben, auch ist diese Liebe zu Gott der Endzweck des ganzen Gesetzes, denn sie ist es, die nach der angegebenen Weise uns die göttliche Liebe zuzieht. Soviel über das Kapitel der Liebe. Somit hätten wir den 3. Abschnitt, die Erörterung des 2. Grundsatzes der Offenbarung, beendigt.

Lob dem Herrn, der uns bis hieher Seinen Beistand verliehen, gepriesen und verherrlichet sey Er, der über alles Lob und jeden Preis hoch erhaben ist.

(Ende des dritten Abschnitts.)

Der vierte Abschnitt

erörtert den dritten Grundsatz, die Belohnung und Bestrafung, welches der Endzweck ist, der vermittelst des Gesetzes erreicht wird, und erläutert die Folgesätze, die nothwendig daraus herkommen, und was sonst damit in Verbindung steht. Wir haben bereits im ersten Abschnitte (Kap. 9) vorausgeschickt, daß Willensfreiheit und Endzweck keine Prinzipien des göttlichen Gesetzes sind, insofern es ein göttliches ist, daß wir daher Willensfreiheit, als ein Prinzip für alle menschlichen Handlungen, nicht unter die besondern Grundsätze des göttlichen Gesetzes aufgenommen, wohl aber den Endzweck, obschon er ein Prinzip für alle bürgerlichen Gesetze ist, weil der des göttlichen Gesetzes verschieden ist von dem der bürgerlichen Gesetze. Da nun dieser Endzweck, die Belohnung und Bestrafung nehmlich, nicht erläutert werden kann, wenn wir nicht im Voraus die Willensfreiheit schon erkannt haben, so müssen wir zuerst von dieser sprechen; da aber diese nicht erörtert werden kann, wenn nicht vorher der Folgesatz von der Allwissenheit erklärt worden, so müssen wir also erstens über diese, sodann über die Willensfreiheit, ferner über die Vorsehung und endlich über die Belohnung und Bestrafung und was damit in Verbindung steht abhandeln. Es wird wohl Jedermann einleuchten, daß, wollten wir über Belohnung und Bestrafung sprechen, wir diese Ordnung streng einhalten mußten. Denn, wenn Gott von den niedern Geschöpfen überhaupt Nichts wüßte, so könnte von einer Belohnung und Bestrafung ihrer Handlungen gar keine Rede seyn; wenn Er aber auch von ihnen weiß und der Mensch bei seinen Handlungen keinen freien Willen hätte, so verdiente er ebenfalls weder Strafe noch Lohn; und selbst zugegeben, Gott weiß von den niedern Geschöpfen und der Mensch hat einen freien Willen, und nur angenommen, die Vorsehung erstrecke sich bloß über das Allgemeine, wie beim Thiere, und merke nicht auf die einzelnen Handlungen der Menschen, sie wegen ihrer Widerspenstigkeit zu bestrafen, und für ihr eifriges Mühen zu belohnen, so könnte ebenso wenig Lohn und Strafe stattfinden. Offenbar müssen also diese drei, nehmlich: Allwissenheit, Willensfreiheit und Vorsehung dem Grundsatze von der Belohnung und Bestrafung vorhergehen und in ihm enthalten seyn; sie und was mit ihnen in Verbindung steht verdienen

demnach zuerst besprochen zu werden, alsdann werden wir über Belohnung und Bestrafung und was damit zusammenhängt, wie Buße, Auferstehung und Messias abhandeln. Dieses Alles soll in gedrängester Kürze geschehen, damit wir dem Forscher nicht zur Last fallen, und nicht weitläuftiger seyen als nöthig ist, um dem Gläubigen richtige Begriffe beizubringen.

Kap. I.

Wir haben bereits im zweiten Abschnitte (Kap. 21) den Folgesatz begründet, daß Gott von allen Mängeln frei seyn muß, nun giebt es keinen größern Mangel als das Nichtwissen, folglich muß Er alle Ereignisse in der Welt kennen, und es kann Nichts geschehen, wovon Er Nichts wüßte, und was Er nicht merkte. Daraus geht nothwendig hervor, daß Er auch alle menschlichen Handlungen kennt, über die wir Rechenschaft ablegen müssen. Ob aber die Allwissenheit (Voraussicht) Gottes für einen der beiden Fälle der Möglichkeit entscheidend ist, oder nicht, das ist ein Punkt, der der sorgfältigsten Prüfung bedarf. Denn, ist sie entscheidend, dann wäre der Mensch bei seinem Handeln gezwungen, verdiente demnach weder Strafe noch Lohn, da er ja aus Nothwendigkeit wirkte, denn Lob oder Tadel können nur bei solchen Handlungen stattfinden, die aus freier Wahl herrühren; ist sie aber nicht entscheidend, so kann vielleicht ein andrer Fall eintreten als der, den Gott voraus wußte, Sein Wissen würde demnach mit der Realität nicht übereinstimmen, wäre also kein solches, sondern ein Nichtwissen, falsch und eitel.

Auch werden wir sowohl von Seiten der Vernunft als der h. S. darauf hingewiesen, daß es eine Möglichkeit giebt. Von Seiten der Vernunft: denn gäbe es keine Möglichkeit, dann wäre alles Streben umsonst und vergeblich, wer sich um die Erreichung eines Gegenstandes und wer sich um das Gegentheil bemühete, hätten gleiches Loos, aufhören würden Gewerbe, Handwerke und alle Künste, umsonst wären Lehre und Unterricht, vergeblich würde man sich dem Nützlichen nähern und das Schädliche meiden, überhaupt hätte auf alle diese Dinge der Wille keinen Einfluß; was allen unsern Erfahrungen und unsrer Bestimmung widerspricht.

Und von Seiten der heiligen Schrift: sowohl durch die Tendenz ihres Inhalts im Allgemeinen, als auch durch die einzelnen Gebote. Im Allgemeinen: denn gäbe es keine Möglich-

keit, dann wäre umsonst und unnütz das Gesetz ertheilt worden, um den Menschen Vorschriften und Anleitung zum rechten Weg zu geben, und was in der heiligen Schrift vorkömmt, zum Dienste und zur Liebe Gottes anzueifern, Recht und Gerechtigkeit zu üben, wäre vergebens und zwecklos, und doch ruft die Schrift: „wer wollte, ihr Herz wäre so gesinnt, Mich zu fürchten und Meine Gebote zu beobachten immerdar!" (5 B. M. 5, 26). Und durch die einzelnen Gebote: wie: „so sollst du ein Geländer um dein Dach machen" (ibid. 22, 8) „der gehe und kehre nach Hause zurück" (ibid. 20, 5) „du sollst nicht morden, nicht ehebrechen" (ibid. 5, 17) „du sollst deinem Nächsten Nichts vorenthalten und Nichts rauben" (3 B. M. 19, 13) und außerdem noch andere einzelne Gebote, die darauf hinweisen, daß es eine Möglichkeit giebt. Ueberhaupt aber wäre Belohnung und Bestrafung von der Gottheit, sowie von Menschen gegen Menschen allem Rechte gerade entgegen, wenn es keine Möglichkeit gäbe, da ja alsdann Jeder nothwendig nur so handeln müßte. Es ist demnach ausgemacht, daß es eine Möglichkeit giebt; da nun auch unstreitig Gott alle einzelnen Ereignisse voraus weiß, weil das Gegentheil ein Mangel in Ihm wäre, so ist es fast unerklärlich, wie das Vorauswissen Gottes mit der Realität übereinstimmen kann, ohne auf einen der möglichen Fälle entscheidend einzuwirken, wie überhaupt diese beiden Begriffe (Möglichkeit und Vorauswissen), die dem Anscheine nach sich einander ausschließen, nebeneinander bestehen können.

R. Saadias Gaon (Emunoth we-Deoth IV. 3) will behaupten: „sowie Gottes Vorauswissen des Entstandenen nicht die Ursache des Entstehens ist, sondern dieses seiner Natur überlassen bleibt, so ist auch Sein Vorauswissen der Möglichkeiten nicht die Ursache ihrer Realität, und sie bleiben darum immer noch Möglichkeiten, denn wäre Sein Vorauswissen die Ursache ihrer Realität, so müßte alles Einzelne in der Natur (das später entsteht) stets vorhanden seyn, da wir es aber von Tag zu Tag entstehen sehen, so folgt nothwendig daraus, daß die Realität der Möglichkeit nicht von Seinem Vorauswissen abhängt." Dieser Ansicht folgte der Verfasser des Cosari (Abschn. 5, 20). Wir sind aber dadurch um Nichts weiter gekommen, denn diese Behauptung streift nah an die Ansicht, daß Gott die Möglichkeiten nicht vorauswisse. Die Verfechter derselben geben nehmlich vor, wenn Gott sie vorauswüßte, so könnte Er leicht den Fall vorauswis-

sen, der dem in Wirklichkeit eintretenden entgegen ist, da ja ihre Realität nicht von Seinem Vorauswissen abhängt, und es wäre demnach kein Vorauswissen, sondern ein Nichtwissen zu nennen.

Von den Spätern wollte Jemand den Knoten dadurch lösen, indem er annahm, jede Sache ist nothwendig in Betracht der Ursachen, aber, an und für sich betrachtet, möglich. Z. B. daß es morgen regnen wird, ist, an und für sich betrachtet, möglich, aber nothwendig in Betracht der Ursachen, als da sind: das Aufsteigen der Dünste, die Menge der Feuchtigkeiten und noch andere Ursachen, die den Regen bedingen. Gott weiß nun, daß es morgen regnen wird, weil es in Betracht der Ursachen nothwendig ist, obgleich das Regnen, an und für sich betrachtet, bloß möglich ist.

Jener Weise bringt noch ein Langes und Breites vor, seine Ansicht auszuschmücken; bei reiflicher Prüfung jedoch zeigt sie sich bloß als eine Umkehrung der früher angeführten Ansicht, und neigt sich zu der Behauptung (gewisser Philosophen) hin, daß Alles aus Nothwendigkeit geschehe, und daß es keine Möglichkeit gebe. Denn, da in Betracht der Ursachen die Dinge nothwendig sind, so müssen sie, sobald Gott die Ursachen weiß, aus Nothwendigkeit erfolgen; was will das nun heißen, daß sie, an und für sich betrachtet, möglich sind, wenn einmal zugestanden ist, daß von Seiten der Ursachen die Dinge nothwendig nur so und nicht anders in's Daseyn treten, und daß sie, wären diese Ursachen nicht vorhanden, sich gar nicht hätten verwirklichen können? Möglichkeit wäre demnach Nichts weiter als eine geistige Anschauungsweise, weil wir uns nehmlich denken können, es war möglich, daß andere, jenen entgegengesetzte Ursachen hätten vorhanden seyn können, und daß alsdann das Gegentheil von dem, was sich wirklich realisirt, eingetreten wäre; jede Sache aber, wie sie ist, genommen, wäre nothwendig, weil die Ursachen da sind, die Gott vorauswußte. Das Ergebniß dieser Ansicht ist, daß Nichts in der Welt in Betracht der Ursachen zwei entgegengesetzte Ursachen gleichmäßig zulassen kann, denn sind die Ursachen für beide Fälle von gleicher Kraft, so ist wieder nicht ausfindig zu machen, was der Realisirung des einen Falles vor der des andern das Uebergewicht giebt? Ist es das Vorauswissen Gottes, dann giebt es keine Möglichkeit, soll aber immer noch eine Möglichkeit stattfinden, dann ist das Vorauswissen Gottes ein Unding, wir müßten denn annehmen, Möglich-

keit ist ein Wort, das einmal in der Sprache vorhanden, aber Nichts weiter als eine geistige Anschauungsweise bezeichnet — ein Resultat, dem wir eben ausweichen möchten. Zur Lösung dieser verwickelten Frage sind allerlei Hypothesen aufgestellt worden, bei einiger Prüfung jedoch zeigt sich, daß sich alle um den einen Punkt drehen, ob sie sich mehr zu der ersten oder der zweiten von uns angeführten Ansicht hinneigen; ich hielt es deßhalb für besser, mich mit ihrer Anführung nicht zu befassen, um mich nicht bei Nutzlosem zu lange zu verweilen. Meine Ansicht über diesen Gegenstand sollst du erfahren, nach einer Bemerkung, die ich im nächsten Kap. vorausschicken will.

Kap. II.

Die Wissenschaften stimmen über einen und denselben Gegenstand nicht immer überein, vielmehr sind die Grundsätze und Prinzipien der einen mit denen der andern oft völlig im Widerspruche. Wer sich nehmlich irgend einer Wissenschaft befleißigt, ist des Dafürhaltens, daß ihre Prinzipien wahr und bis zur höchsten Evidenz anschaulich seyen, so daß er Jeden, der sie bestreitet, für einen Thoren und Ignoranten hält. Wer sich dagegen einer andern Wissenschaft befleißigt, läugnet die Grundsätze und Prinzipien jener, und hält die der Seinigen, die jenen entgegen sind, für wahr. In der That ist dieses auch mit dem Astronomen und Physiker der Fall. Jener nimmt zwei Sätze an, auf denen alle Beweise seiner Wissenschaft basirt sind, nehmlich: den excentrischen Kreis und den Epicyclus. Der Physiker nimmt dreierlei Bewegungen an: eine von, eine nach dem Mittelpunkte (der Erde), und eine um denselben; diese Prinzipien sind ihm unerläßlich. Ferner behauptet er, es kann keine kreisförmige Bewegung als um einen ruhenden, selbstständigen Körper geben. Der Astronom muß dieses Alles läugnen, denn nach seiner Hypothese von Epicyclen, ergiebt sich ja eine Bewegung, die weder nach und von dem Mittelpunkte (der Erde) noch um denselben geschieht, wir müßten denn annehmen, daß im Centrum einer jeden solchen epicycloidischen Sphäre ein ruhender, selbstständiger Körper wie unsere Erde wäre, um den sich der Epicyclus dreht, wie die achte Sphäre um die Erde; alsdann aber müßten die Planeten, für die eben die Epicyclen angenommen werden, besondere Erden haben, um die sie sich drehen, und es gäbe demnach im Himmel noch andere We-

ten (quod absurdum). Auch nach der Hypothese vom excentrischen Kreis, ergiebt sich eine kreisförmige Bewegung um einen Körper, der nicht ruht und selbstständig ist, wie aus dem Buche אגרת המרחקים (des Alkabiz) ersichtlich. Daselbst wird nehmlich gezeigt, daß der Mittelpunkt der excentrischen Planetenbahnen, für einige oberhalb der Elemente in der Mondsphäre, für andere oberhalb der Mondsphäre, und noch für andere oberhalb der Sonnensphäre sich befindet wie im Moreh Neb. (II. 24) nachgewiesen wird. Ungeachtet aller dieser unmöglichen und sonderbaren Sätze, die der Astronom annimmt, will er dennoch seine Ansicht bethätigen durch die Mond- und Sonnenfinsternisse, die in die Sinne fallen, und weil die Conjunktion in den Aspekten der Gestirne für seine Hypothesen spricht. Darum gründet er alle seine Beweise auf sie, ohne auf die Prinzipien und Hypothesen des Physikers zu reflectiren. Der Physiker dagegen läugnet die Prinzipien und Hypothesen des Astronomen, weil sie der natürlichen Ansicht zuwider sind, obgleich unsere Sinneswahrnehmungen für sie zeugen, und behauptet, daß allerdings, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, wahr sey, aber nicht in Folge der Prinzipien und Hypothesen, die der Astronom annimmt, denn diese seyen an sich unmöglich, sondern in Folge anderer Ursachen, die wir nicht kennen.

In einem ähnlichen Widerspruche befindet sich der Astrolog mit dem Philosophen. Dieser läugnet das Vorauswissen Gottes und spricht sich für eine Möglichkeit aus; jener dagegen nimmt das Vorauswissen Gottes als Wahrheit an, behauptet nehmlich, daß Er vorauswisse, was die Gestirne verhängen werden, und daß Er Alles so bestimme, daß es gar nicht anders seyn kann, läugnet demnach die Möglichkeit. Der Schriftgelehrte nun stimmt insofern mit Beiden überein, daß er wie der Philosoph eine Möglichkeit annimmt, und beweist dieselbe durch die dafür zeugende Erfahrung, wie im vorigen Kap. bemerkt worden, und daß er wie der Astrolog sich für das Vorauswissen Gottes ausspricht, was er durch Vernunftgründe beweist: weil wir Gott irgend ein Nichtwissen durchaus nicht zuschreiben, und weil wir nicht annehmen dürfen, daß sich Sein Wissen nicht über Alles, was sich in der Welt ereignet, erstrecke. Dabei behauptet er, Sein Vorauswissen stimme mit der Möglichkeit überein, denn offenbar sehen wir das besondere Walten einer göttlichen Vorsehung, indem Sie zur Zeit des Sommers, wenn es an Feuchtigkeit und Dünsten

mangelt, durch das Gebet der Gerechten und Frommen regnen läßt. Hat nun die Erfahrung für diese Ansicht gezeugt, so dürfen wir die Behauptungen ihrer Gegner unbeachtet lassen, so wie wir den Ausspruch des Physikers nicht achten, der dem Astronomen entgegen ist, weil die Erfahrung für letzteren spricht; wie wir ferner den Satz des Physikers nicht können gelten lassen, daß es außer in einem ruhenden Körper keinen ruhenden Punkt geben kann, denn der Geometer nimmt bei einer sich kreisförmig bewegenden Kugel zwei ruhende unbewegliche Punkte an, welche Pole genannt werden. So sagen wir von allen Erfahrungssätzen sie seyen wahr, obschon uns ihre Ursachen unbekannt sind, sowie der Physiker die Resultate des Astronomen als wahr gelten läßt, weil die Erfahrung für sie zeugt, und nur mit den Ursachen, die dieser annimmt, nicht einverstanden ist, sondern andere ihm unbekannte voraussetzt.

Kap. III.

Nachdem nunmehr erwiesen, daß diejenigen, die sich verschiedener Wissenschaften befleißigen, in ihren Voraussetzungen miteinander im Widerspruche sind, so müssen wir jede Sache durch die Erfahrung prüfen und uns nur zu solchen Ansichten bekennen, die durch dieselbe bestätigt werden. Da sich nun die Erfahrung für die Ansicht des Schriftgelehrten ausspricht, daß es nehmlich eine Möglichkeit giebt, daß durch das Vorauswissen Gottes von den Propheten individuelle Angelegenheiten vorher verkündigt werden, daß die Vorsehung über gewisse Individuen ganz besonders walte, wie das bei den Patriarchen in allen ihren Angelegenheiten nach der Tradition, die bis heute auf uns fortläuft, beim Auszug aus Egypten, und bei andern ausgezeichneten Individuen, deren in den Propheten Erwähnung geschieht, der Fall war, so dürfen wir nicht auf jene reflectiren, die das läugnen. Denn was die Erfahrung bestätigt, dürfen wir nicht in Abrede stellen wegen des Ausspruchs der Philosophen, sowie wir nicht in Abrede stellen, daß eine Sphäre sich kreisförmig um zwei ruhende Pole bewege, obgleich der Physiker vermöge seiner Ansicht dieses läugnet. Wir müssen also Alles, was die Erfahrung bestätigt, als Wahrheit anerkennen, obgleich der Verstand aus zwei Gründen die Ursache nicht einzusehen vermag, entweder, weil er Vieles nicht in Wahrheit erfaßt, oder weil er nicht ausreicht,

die Ursachen aller Dinge zu erkennen, selbst nicht einmal solcher, die mit den Sinnen wahrnehmbar sind.

So kann die Tagesbewegung (aller Sphären) unmöglich geläugnet werden, denn wir nehmen sie mit den Sinnen wahr, und doch kann der menschliche Verstand auf keine Weise herausbringen, wodurch sie veranlaßt wird. Denn wollten wir, wie Viele unter den Gelehrten, annehmen, die Veranlassung hiezu sey die neunte Sphäre, die sie die Tagessphäre nennen, weil sie den Abend und Morgen bestimmt, die zusammen einen Tag ausmachen, da bin ich nun wahrhaft begierig zu wissen, auf welche Weise diese Sphäre alle übrigen in Bewegung setzt? Etwa durch einen Stoß? — weil ein Körper den andern nur durch einen Stoß in Bewegung setzen kann — wie ist aber denkbar, daß dadurch, daß die Mars-Sphäre die Sonnen-Sphäre stößt, jene ihr die Tagesbewegung mittheilen sollte, die ihr selbst nur zufällig geworden durch einen Stoß der Jupiter-Sphäre, welche sie ebenfalls nur erhalten durch einen Stoß der Saturn-Sphäre, die diese Bewegung empfangen durch einen Stoß der Fixsternen-Sphäre, welche endlich die Tagesbewegung auch nur zufällig hat durch einen Stoß der neunten das ist der Tages-Sphäre? Eher sollte der Sonnen-Sphäre die eigenthümliche und wesentliche Bewegung der Mars-Sphäre durch den Stoß derselben mitgetheilt werden? Warum hat ferner die Mond-Sphäre die Tagesbewegung, die ihr nur dadurch geworden, daß die neunte Sphäre die andern stößt, eher hätte ihr doch die eigenthümliche und wesentliche Bewegung der Mercur-Späre durch den Stoß derselben mitgetheilt werden sollen?

Aus diesem Grunde mag vielleicht Ebn-Esra (zu Gen. 1, 14) im Namen eines großen spanischen Gelehrten (gegen ihn) behauptet haben, daß über der Fixsternen-Sphäre kein Körper mit Bestimmtheit nachgewiesen werden könne, d. h. die Tagesbewegung könne nicht durch einen neunten Körper veranlaßt werden; es kann aber hiemit nicht gesagt seyn, als ob die Fixsternen-Sphäre dieselbe veranlaßte — wie in der That Jemand der Meinung war — weil diese Sphär noch eine andere retrograde Bewegung hat, und ein und dieselbe Sphäre unmöglich zwei einander entgegengesetzte Bewegungen haben kann, außer, wenn ihr die eine wesentlich und eigenthümlich, und die andere zufällig ist und von einem Bewegenden außer ihr herrührt; sondern Ebn-Esra scheint hiemit sagen zu

wollen, die Tagesbewegung werde durch keinen Körper, sondern durch einen absoluten Geist veranlaßt.

Aber auch mit dieser Ansicht kann ich mich noch nicht zufrieden geben, weil sie durchaus unzureichend ist, denn ein absoluter Geist kann einen Körper nur dann in Bewegung setzen, wenn dieser beseelt ist und eine Vorstellung hat (S. II. 11 u. 13. III. 5.) (More Neb. II. 4.), nun kann aber kein beseelter Körper zu gleicher Zeit durch verschiedene Vorstellungen zwei verschiedene Bewegungen machen, sowie kein Mensch sich zu gleicher Zeit nach Osten und Westen bewegen kann, auf das Geheiß zweier Könige, von denen ihm der eine sich nach Osten und der andere nach Westen zu bewegen befiehlt. Ferner sind doch die Elemente bekanntlich unbeseelte Körper, Nichts desto weniger wird an den Schwanzsternen (Cometen), die im Feuerelemente sichtbar sind, die Tagesbewegung bemerkt, wie im Buche אותות עליונות (Arist. Meteorol. I, 7) gelehrt wird, und mit den Sinnen wahrzunehmen ist: rührt nun diese Bewegung bloß von einem Stoße der Mondsphäre her, warum haben jene Sterne nur die Tagesbewegung, und nicht zugleich die eigenthümliche der Mondsphäre, von welcher sie gestoßen werden? indeß sehen wir doch an den Kettensternen (Pfeilsternen, Art Cometen) einen oder zwei Monate die Tagesbewegung, aber durchaus Nichts von der Bewegung des Mondes? Diese Fragen sind von solchem Gewichte, daß sie die Hypothese — die Tagesbewegung werde durch den Stoß veranlaßt — zu widerlegen im Stande sind. Aber auch durch die Vorstellung kann sie nicht veranlaßt werden, weil die Elemente leblose Körper sind, folglich sich durch keine Vorstellung bewegen können. So fragten die Rabbinen Samuel, welcher von sich rühmte, daß ihm die Himmelsstraßen wie die Nahardea's bekannt seyen: „kennt der Herr auch den Cometen?“ d. h. weiß der Herr, warum der Schwanz- oder Kettenstern die Tagesbewegung und nicht die des Mondes hat? und er gab zur Antwort: „nein“ (Berachoth 58b), denn die Ursache hievon ist uns in der That verborgen (die angeführte Stelle lautet in unsern Talmudausgaben etwas verschieden). Das Eine bliebe uns noch übrig, anzunehmen, daß unterhalb der Mond-Sphäre eine Tages-Sphäre sey; alsdann aber müßte unterhalb eines jeden Sternes eine Tages-Sphäre seyn, die seine Tagesbewegung verursachte, welcher Meinung auch die Alten vor Ptolemäus waren, allein der menschliche Verstand reicht nicht aus, die wahre Ursache hievon einzusehen, wie er

überhaupt nicht die Bewegung der Himmelskörper auf eine Weise zu erklären vermag, die der natürlichen Ansicht nicht widerspräche. Weiß er ja selbst von physischen, irdischen Dingen nicht immer die Ursachen anzugeben, wie, warum der Magnet Eisen an sich zieht?

In keinem Falle aber dürfen wir das sinnlich Wahrgenommene läugnen, weil wir seine Ursache nicht kennen, ebensowenig dürfen wir die Möglichkeit, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, und das Vorauswissen Gottes, welches unsere Vernunft als nothwendig anerkennt, in Abrede stellen, weil wir ihre Ursachen nicht einsehen. Fragt man aber, wie ist es möglich, diese beiden Begriffe in Einklang zu bringen, nehmlich eine Möglichkeit gelten zu lassen, obschon das Vorauswissen Gottes ihr widerspricht? so bleibt uns weiter kein Ausweg übrig als der, den schon Maimonides angegeben (More Neb. III, 20), wenn er sagt, die Allwissenheit gehöre zum Wesen Gottes und sey nichts Hinzugekommenes, das Forschen über dieselbe also gleich zu achten dem über Sein Wesen, wie nun dieses uns gänzlich verborgen ist, so auch die Art und Weise Seines Wissens, und wie zwischen Seinem und anderm Daseyn kein Vergleich und keine Aehnlichkeit stattfindet, so auch nicht zwischen Seinem und anderm Wissen. Freilich, wenn das Wissen Gottes in dem Sinne, wie bei uns, genommen würde, dann würden allerlei Absurditäten daraus folgen: es könnte keine Möglichkeit geben, Sein Wissen würde Manches z. B. das Unendliche umfassen, wovon gar nicht zu begreifen, wie es gewußt werden kann, ferner müßte Sein Wissen nach den verschiedenen Objecten verschieden seyn; da aber Sein Wissen nicht nach Art des Unsrigen ist, so sind alle diese Schwierigkeiten gehoben, denn Sein Wissen ist ein unendliches, und bei einem solchen bleibt Nichts mehr auffallend.

Ungefähr so wollte auch Jesaias diejenigen, die die Allwissenheit Gottes läugneten, zurechtweisen: „warum sprichst du, Jacob? ꝛc. weißt du nicht? hast du nicht gehört ꝛc“ (40, 27 ff.) „weißt du nicht?“ durch eignes Forschen, „hast du nicht gehört?“ durch die Ueberlieferung, „daß der Gott der Welt der Ewige ist“ d. h. daß durch Beweise dargethan ist, daß es ein Wesen giebt von nothwendigem Daseyn, welches der Welten Gott, die Ursache aller Wesen, der Ewige ist, welcher nehmlich ein absoluter Geist, weder ein Körper, noch eine Kraft in einem Körper ist, woraus sich nothwendig ergiebt, daß Er einig, von

Ewigkeit ist, und in Ewigkeit seyn wird, und was sonst durch das Forschen, als zu dem Grundsatze vom Daseyn Gottes gehörig, folgt, und daß Er, obgleich ein absoluter Geist, dennoch die Enden der Erde erschaffen, d. h. obgleich Selbst unendlich, Er dennoch die Ursache der endlichen Körperwelt ist, es rührt dieses aber nicht von Schwäche und Mangel an Kraft her, denn „Er erschlafft nicht" auch nicht durch eine Veränderung, denn „Er ermüdet nicht." Wer nun an eine Urwelt glaubt und die Allwissenheit Gottes läugnet, der möge uns kund thun, wie das Körperliche aus dem unveränderlichen, absoluten Geiste entstehen konnte? Denn jedenfalls muß er doch zugeben, daß die Entstehung der Materie aus dem absoluten Geiste eine Veränderung — ein Werden des Etwas aus dem Nichts — sey, wovon der menschliche Verstand keine Ursache angeben kann! Wie ist es auch möglich, daß von einem Wesen mit unendlicher Kraft eine endliche Welt entstanden? Wir müssen also nothwendig eingestehen, daß die Allwissenheit Gottes, welche unendlich ist, die Ursache von diesem Allen wohl kenne, obwohl unsere Erkenntniß sie nicht herauszubringen vermag. So müssen wir auch annehmen, daß jene irrige Meinung, welche sich ausspricht: „mein Weg ist dem Ewigen verborgen" nur davon herrühre, daß sie das Wissen Gottes dem des Menschen gleich achtet, dieses aber, als ein endliches, jene Absurditäten zur Folge hat, die wir oben angeführt, es müßte nehmlich Sein Wissen nach den verschiednen Objecten verschieden seyn, es könnte nicht dasjenige umfassen, was unserem Wissen unerreichbar ist, z. B. das Unendliche, da aber die Allwissenheit Gottes unendlich ist, so kann sie auch das Unendliche und das noch nicht Vorhandne umfassen, ohne daß dies eine Veränderung in der Gottheit nothwendig machte, und darum schließt er (Jesaias): „Seine Einsicht ist unergründlich." So ist es nicht minder falsch, wenn jene Meinung sich ausspricht: „mein Entschluß entgeht meinem Gotte" d. h. Gott kann unmöglich wissen, zu welchem von den beiden möglichen Fällen ich mich entschließen werde, weil es sonst keine Möglichkeit gäbe — denn diese wäre nur dann nicht zulässig, wenn Sein Wissen ein endliches wäre, da aber Seine Weisheit unergründlich und Sein Wissen unendlich ist, so ist die Möglichkeit darum nicht aufgehoben, nur wir wissen nicht, wie Sein Wissen beschaffen ist, so wie wir auch die Art und Weise Seines Wesens nicht kennen.

Dieses die Ansicht Maimonides über die Allwissenheit Gottes, und er behauptet ferner, sowie von dem Wesen Gottes nicht auf das Unsrige, so auch sey von Seinem Wissen nicht auf das Unsrige zu schließen, denn das Wort Wissen in Beziehung auf Gott und uns ist eine reine Homonymie. (D. h. ein Name für verschiedne Begriffe) Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß das Wort Wissen in Beziehung auf uns Wissen, auf Gott aber Nichtwissen bezeichne, oder auch umgekehrt, wie man wegen des Ausdrucks „Homonymie" meinen könnte, sondern die Sache ist so zu fassen, wie das Wort Daseyn in Bezug auf Gott und uns homonymisch gebraucht wird, und es keinem Zweifel unterliegt, daß Gottes Daseyn von anderm unendlich verschieden ist, und dennoch nicht bei Einem Daseyn und bei Anderm Nichtseyn bezeichnet, denn negativ hat es, jedem Wesen beigelegt, nur eine Bedeutung — die Negation des Nichtseyns — wie (II. 30) gezeigt worden, sowie Daseyn, von Gott ausgesagt, die Negation des Nichtseyns bezeichnet, so auch, von uns ausgesagt; positiv aber ist das Wort Daseyn in Bezug auf Gott und uns eine reine Homonymie, denn zwischen Seinem und anderm Daseyn kann gar kein Vergleich stattfinden: so bezeichnet auch das Wort Wissen sowohl bei Gott als bei uns die Negation des Nichtwissens, und in dieser der negativen Bedeutung kömmt es ursprünglich der Gottheit zu, und wird dann auch auf uns übertragen, und insofern ist es mehr als bloße Homonymie; in der positiven Bedeutung dagegen ist das Wort Wissen bei Gott und uns eine reine Homonymie, und wie Sein Wesen uns gänzlich verborgen ist, so auch Sein Wissen. Werden die Worte Maimonides über die Allwissenheit so verstanden, dann sind alle Schwierigkeiten gehoben, die Andern daran aufgestoßen sind.

Es hat sich nun ergeben, daß die Allwissenheit Gottes, indem sie unendlich ist, sich über Alles, was sich in der Welt ereignet, erstrecke, auch über das Unendliche, ohne eine Veränderung in Gott hervorzubringen, und ohne die Möglichkeit aufzuheben. Dieß ist das Beste, was sich in dieser Sache sagen läßt, und dieselbe Ansicht wird auch von den Rabbinen in einer Mischnah ausgesprochen, die von Niemanden bestritten wird: „Alles wird geschaut, und der Wille ist gegeben" (Aboth K. 3). „Alles wird geschaut" d. h. die Allwissenheit Gottes umfaßt Alles, was in der Welt geschieht, Nichts ereignet sich zufällig,

ohne daß Er es vorher wüßte; „und der Wille ist gegeben“ d. h. das Vorauswissen Gottes hebt die Möglichkeit nicht auf. Das stimmt auch unstreitig mit der Wahrheit überein, obgleich wir es in unsrer Kurzsichtigkeit nicht fassen können.

Kap. IV.

Wir haben uns nunmehr die Aufgabe gestellt, über den Einfluß der Gestirne zu sprechen. Bei den Alten finden sich hierüber zwei Ansichten. Die eine ist die des Philosophen, welcher behauptet, daß die Himmelskörper und die Gestirne auf die Niederwelt zwar einwirken, indem sie durch ihre verschiednen Bewegungen die Elemente aufregen, zusammensetzen, und zur Annahme verschiedner, natürlicher Formen befähigen, wodurch es kömmt, daß manche Menschen für die Weisheit empfänglich sind, andre nicht, manche für göttliche, prophetische Begeisterung geeignet sind, andre nicht. Diese Art von Einfluß oder Herrschaft, die die Gestirne über die Niederwelt haben, könne unmöglich in Abrede gestellt werden, denn wir sehen ja, wie die Sonne die Luft erwärmt, der Mond sie feucht und kalt und das Wasserelement vorherrschend macht, was zu der Annahme nöthigt, daß sie durch ihre Bewegungen bald die Feuchtigkeit, bald die Wärme vorherrschen lassen, bis sie die Materie zur Annahme verschiedner Formen befähigen. Daß aber die Gestirne auch auf andre Dinge Einfluß haben, die in ihrem Wesen nicht begründet sind, wie auf Armuth und Reichthum, oder ob Jemand nur eine Frau oder mehre nehmen, oder ob Jemand Vorzüge oder Mängel haben wird, das halten die Anhänger dieser Ansicht für Lug und Trug, und finden es sonderbar, daß es Jemanden einfallen sollte, die Gestirne weisen auf Dinge hin, auf die sie gar keinen Bezug haben, wie auf Armuth und Reichthum, Liebe und Haß und Aehnliches.

Die andere Ansicht ist die der Himmelskundigen — der Astrologen — welche behaupten: Alles, was dem Menschen begegnet, komme durch das Verhängniß der Gestirne über ihn. Sie bethätigen dieses durch die Erfahrung, indem der Astrolog dem Menschen vorausverkündigt, was ihm in allen seinen einzelnen Angelegenheiten begegnen wird, ob er lange leben, ob er arm oder reich, wodurch er glücklicher seyn, wie viele Frauen er nehmen, wie viele Kinder er zeugen werde und dgl. — ein Be-

weis, daß Alles durch das Verhängniß der Gestirne über den Menschen komme, und daß man ihm unmöglich entrinnen könne; sie sagen ferner, auf diese Weise bleibe das Vorauswissen Gottes unangefochten. Manche unter den Rabbinen pflichten dieser Ansicht bei, wenn sie nehmlich sagen: „das Sternbild macht reich, das Sternbild macht klug, und auch auf Israel haben die Gestirne Einfluß“ (Sabbath 156a).

Beide Ansichten jedoch halten keinen Stand; gegen die erste läßt sich einwenden: es ist ja bekannt, daß wo nur immer ein Gegenstand Etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bringt, bei der wirkenden Kraft das schon in Wirklichkeit vorhanden seyn müsse, was bei der leidenden noch in der Anlage verborgen ist, wie dieß in der Metaphysik des Arist. VII. 9 erörtert wird; ferner ist ja ausgemacht, daß die Gestirne immateriell sind, wie kann nun die Sonne die Luft erwärmen, und der Mond sie feucht machen? Wir müssen also nothwendiger Weise annehen, jene Voraussetzung „bei jeder wirkenden Kraft muß das schon in Wirklichkeit vorhanden seyn, was bei der leidenden noch in der Anlage verborgen ist“ gelte nur von der natürlichen Thätigkeit, keineswegs aber von einer vernünftigen wirkenden Kraft. Da nun die Sphären lebendig und mit Vernunft begabt sind, so können sie bei den niedern Wesen selbst Solches hervorbringen, was bei ihnen nicht vorhanden ist; darum lassen sie bald das Feuerelement, bald das Wasserelement, bald das Luftelement und bald das Erdelement vorherrschen. So wie wir sehen, daß der Strahl der Sonne, obgleich immateriell, das Feuerelement aufregt und vorherrschen läßt, und der Mond das Wasserelement, so können wir auch von den übrigen Sternen behaupten, daß ihre Strahlen bisweilen die andern Elemente aufregen und vorherrschen lassen; und zwar durch eine verborgene Eigenthümlichkeit derselben oder durch einen uns unbekannten Rapport. Auf dieselbe Weise können wir auch von den Constellationen annehmen, daß sie auf Armuth und Reichthum, auf Weisheit und Thorheit und dgl. hindeuten, obgleich diese Dinge in ihrem Wesen nicht begründet sind, durch irgend eine Eigenthümlichkeit oder durch einen uns unbekannten Rapport; vorausgesetzt jedoch, daß bei dem Objecte Empfänglichkeit dafür da ist, so wie, wenn ein Lehrer einen Schüler unterrichtet, der Befähigtere größeren Nutzen davon hat als der Minderbefähigte. — Auch wird durch die Erfahrung wirklich bestätigt, daß die Wahrsagungen der Astrolo-

gen aus den Gestirnen eintreffen, und die Erfahrung läßt sich durchaus nicht wegdisputiren.

Was ferner die zweite Ansicht, die der Astrologen, betrifft, so läßt sich gar Vieles auch dagegen einwenden: erstens, könnte es nach ihnen keine Möglichkeit geben, deren Daseyn wir doch im 1. Kap. dieses Absch. durch die Erfahrung begründet und als nothwendig erwiesen haben. Zweitens haben ihre Prinzipien keine ordentliche Begründung, sie sagen nehmlich, in der Firstern-Sphäre sey das Bild von einem Widder, einem Stier, von Zwillingen und von andern Gestalten, welche auf Dieses oder Jenes hinweisen, auch ziehen sie in ihrer Imagination von einem Sterne zum andern gewisse Linien, um das fragliche Bild gehörig zu Stande zu bringen, auf welche Weise sie 48 Bilder verzeichnen; warum ziehen sie aber nicht andere Linien in einem andern Sinn, um ein anderes Bild herauszubringen? So sagen sie, das sechste der südlichen Bilder sey das eines kleinen Hundes, und behaupten, es wären bloß zwei Sterne in ihm: nun möchte ich doch wissen, wie dieses Bild an jenen beiden Sternen erkannt werden soll! Sie geben zwar vor, die Alten, welche vollkommnere Geschöpfe gewesen als wir, hätten diese Bilder wahrgenommen, obschon wir sie nicht wahrnehmen können; das ist aber baarer Unsinn, denn wie kann man auf den Einfall kommen, daß die Leute heut zu Tage in Sinneswahrnehmungen hinter den Alten zurück seyn sollten? Im Gegentheil, je stumpfer der Geist, desto schärfer die Sinne, wie wir an den unvernünftigen Thieren sehen, deren Empfindungsvermögen stärker ist als das der Menschen. So auch jene 48 Bilder, von denen sie behaupten, daß die Alten sie wahrgenommen hätten, möchte ich wissen, wodurch sie sie wahrgenommen haben, und wodurch bekannt geworden, daß in jenem Gestirne dieses oder jenes Bild sey! Wenn sie ferner wissen wollen, aus dem dritten Drittheil des Stiers ergebe sich ein Mensch, dessen Anschläge alle auf das Böse gerichtet seyen; aus dem ersten Drittheil des Krebses das Bild eines eisernen Schweines, mit einem Kopf von Kupfer; aus dem dritten Drittheil desselben ein Mensch, der die Absicht hat sich einzuschiffen, und in die See zu gehen, um Gold und Silber heimzubringen, aus welchem er Ringe verfertigen will; und aus dem ersten Drittheil der Jungfrau das Bild einer Jungfrau mit einer Leuchte in der Hand, welche zwischen Myrthen wandelt und sich nach ihrem

väterlichen Hause begeben will: wie wurden nun diese und all dergleichen Dinge bekannt, da der Sinn unmöglich dafür zeugen kann? Wollten wir aber annehmen, es sey ihnen dieses durch Zauberkünste bekannt geworden, dann wären die Prinzipien dieser Wissenschaft (der Astrologie) auf Ergebnisse der Einbildungskraft gegründet, von welcher die ganze Zauberkunst abhangt, und es gliche ein Solcher (Astrolog) einem im Wahnsinne Phantasirenden, der alle seine Einbildungen für wahr hält, oder einem Träumenden: wodurch nun giebt sich die Wahrheit dieser Dinge dem menschlichen Geiste zu erkennen? Nicht minder unbegründet ist, was sie von den Stellungen der Gestirne, ihren Scheinen und Rapporten zu einander vorgeben: so soll der Gegenschein auf eine völlige Feindschaft hindeuten, weil alsdann die beiden Sterne in ihrem größten Abstand, nehmlich 180 Grade von einander stehen, — nach Feindes und Hasser Art, die sich so fern als möglich von einander halten. — Aus demselben Grunde soll der Geviertschein (90° Abstand) nur eine halbe Feindschaft andeuten. Unerklärlich jedoch ist es demnach, warum sie vorgeben, der Gedrittschein (120° Abst.) deute auf innige Liebe, da hier ja der Abstand größer ist als beim Geviertschein. Wenn sie aber sagen, Sterne im Gedrittschein, die 120 Grad von einander entfernt sind, hätten mehr Zuneigung zu einander als solche, die im Geviertschein, also nur 90 Grad von einander abstehen, so sind das Faseleyen, Conventionen und Hypothesen, die Niemand zuzugeben braucht, wer andrer Meinung seyn will. Wenn sie aber für die Wahrheit ihrer Aussagen sich auf den Erfolg berufen, so haben sie dieses mit denen gemein, welche sich mit der Geomantie (Punktirkunst) oder anderartigen Wahrsagerkünsten abgeben; rein durch Zufall ertheilen diese Entscheidungen über allerlei zweifelhafte Fälle, ohne daß jene Figuren die mindeste Beziehung zu dem Ausgesagten hätten, sondern sie behaupten bloß, der Erfolg habe ihre Aussprüche immer noch bewährt. So lehrt der Geomant, wenn die Spitze (1 Punkt) nach oben zuerst herausgebracht werde, so sey dies ein glückliches, wenn aber nach unten, ein unglückliches Zeichen; der ganze Unterschied zwischen den beiden Figuren liegt aber lediglich in einem einzigen Punkte, ob nehmlich dieser als Kopf oder als Fuß zu stehen kommt. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Figuren (die immer aus 4 Linien bestehen, wovon jede nach dem Zufall

entweder 1 oder 2 Punkte enthält, wornach die Figur ihren Namen und ihre Bedeutung erhält).

Alle diese Dinge haben an und für sich keine innerliche Bedeutung, diese wird ihnen bloß auf's Gerathewohl untergeschoben. So giebt es Leute, welche Zukünftiges vorherverkündigen durch ein (ausgehöhltes) Schulterblatt; Manche haben ein eignes Genie dazu, wie Achithophel, der so ausgezeichnet war im Ertheilen guter Rathschläge, daß David zu Gott flehen mußte, Er möge seinen Anschlag hintertreiben (Sam. II. 15, 32).

Aber auch zugegeben, alle ihre Prinzipien und Hypothesen wären gegründet, so müssen sie dennoch selbst eingestehen, daß sie nicht nothwendig sind, denn, wenn Pest, Hungersnoth oder Krieg über eine Stadt kömmt, sterben die Leute vor der Zeit, warum wird alsdann der Einfluß der individuellen Constellation aufgehoben? Diese bestimmte ja jedem einzelnen Einwohner zur Zeit seiner Geburt eine von der der andern verschiedne Lebensdauer? Sie geben zwar vor, der Einfluß der allgemeinen hebe den der individuellen auf, darum werde durch den Einfluß der über eine Provinz verhängten Hungersnoth oder Pest jede individuelle Constellation vernichtet; offenbar geben sie demnach selbst zu erkennen, daß die Bestimmung einer individuellen Constellation nicht nothwendig sey, da sie ja durch allerlei Rücksichten annullirt werden kann. Ferner fragen wir sie: selbst nach ihrer eignen Ansicht sollte die allgemeine (Constellation) die individuelle nur aufheben bei Dingen, die nach dem Gange der Natur erfolgen, wie bei Hungersnoth, Pest und dgl.; was sagen sie aber zu Dingen, die nach dem Willen Vieler — im Kriege — erfolgen, oder nach dem Willen eines Einzelnen, wie wenn Jemand ein Schiff ausrüstet aus eignem Antriebe, in welches sich 100 oder mehr Menschen, denen ohne Zweifel kein gleichmäßiges Ende bestimmt war, begeben, sie fahren in die See und das Schiff geht sammt ihnen unter: warum wird nun das Leben dieser Menschen verkürzt, weil die Sterne über den Schiffsherrn verhängten, daß sein Schiff untergehen soll? und warum soll die Bestimmung der Sterne über die ganze Schiffsmannschaft vernichtet werden und nicht die über den Schiffsherrn?

Es läßt sich also der Wahrheit gemäß hieraus erweisen, daß der Einfluß der Gestirne nicht nothwendig ist, und scheint es auch bisweilen, daß die Aussprüche der Astrologen über die Menschen in Erfüllung gehen, so können sie doch aus vielen Rücksichten

vernichtet werden, entweder durch die Willensfreiheit, oder durch irgend ein frommes Werk, oder durch die Ausübung eines göttlichen Gebotes, wie die Rabbinen sagen: „auf Israel haben die Sterne keinen Einfluß" (Sabbath 156a), wozu Raschi commentirt: „denn durch milde Gaben, Gebete und fromme Werke kann das Verhängniß sich zum Guten ändern," geschweige, daß dieses durch den Willen Gottes, welcher die Alles umfassendste Allgemeinheit ist, geschehen kann, denn alle Vorherbestimmungen, sie mögen herrühren woher sie wollen, werden kraftlos dnrch den Willen Gottes aus irgend einer Ihm allein bekannten Ursache.

Dieses war auch die Absicht bei Ertheilung der Thorah, daß durch die Ausübung ihrer Gebote der Mensch dem Einfluße der Sterne entgehe, wie es heißt: „vor den Himmelszeichen laßt euch nicht bange seyn, mögen sich immer die Völker vor ihnen fürchten" (Jeremias 10, 2). So bemerkt auch Ebn-Esra im Buche Moledoth (de nativitatibus) unter den 8 allgemeinen Bestimmungen, welche die individuellen Constellationen aufheben, in der achten Anweisung: „wenn die Seele sich der Weisheit ergiebt, so hebt dieses die individuelle Constellation auf," ferner: „wer auf Gott vertraut, vor Dem alle Ereignisse offenbar sind, für den trifft der Herr Verfügungen, ihn vor jedem Schaden, der ihm nach seinem Horoskop bestimmt war, zu bewahren." Dieses stimmt aber offenbar mit der von uns ausgesprochenen Ansicht und mit der der Rabbinen überein. Diese sagen nehmlich: „die Veränderung des Namens oder der Handlungsweise, Spenden oder Gebet können das Verhängniß des Menschen entkräften" (Rosch Haschana 16b), so heißt es auch: „Abram kann keine Kinder zeugen, wohl aber Abraham" (Bereſch. Raba 44). In diesem Sinne sagen auch einige Gelehrte, Gott habe deßhalb befohlen, daß Isaac Ihm als Opfer dargebracht werde, weil er unter dem Zeichen des Mars geboren war, was andeutete, daß er umgebracht werden würde, sodann habe Er statt dessen einen Widder zur Sühne angenommen, damit er seinem Verhängnisse entgehe. Aehnliche Veranstaltungen trifft Gott, die Beobachter der Thorah und ihrer Gebote vor den Bestimmungen der Sterne zu bewahren. Darum warnten auch die Propheten das Volk, von seinem bösen Wandel zu lassen: „verbessert eure Wege und euren Wandel, so will Ich euch ruhig in diesem Orte wohnen lassen" (Jeremias 7, 3). Sie wußten nehmlich, daß die Ausübung der Gebote und der Gehorsam gegen Gott die Bestimmungen der

Sterne kraftlos machen, sowie sie noch aus anderweitigen Rücksichten nach der Ansicht der Astrologen aufgehoben werden können, wie wir an den angeführten Beispielen vom Kriege, der Pest und dem Schiffe nachgewiesen haben.

So viel über den Einfluß der Gestirne.

Kap. V.

Wir reihen sofort an das Vorhergehende die Betrachtung über die Willensfreiheit an. Die menschlichen Handlungen, behaupten wir, können unmöglich folgender Disjunction entgehen: entweder sie erfolgen alle nach einer absoluten Nothwendigkeit, oder sie sind ganz und gar dem freien Willen anheimgestellt, oder es erfolgt jede zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen, oder es sind endlich manche dem freien Willen anheimgestellt, manche erfolgen aus Nothwendigkeit, und manche zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen. Daß aber alle absolut nothwendig seyn sollten, zu welcher Ansicht sich die Himmelsschauer, die Sterndeuter, bekennen, ist offenbar unstatthaft, weil es alsdann keine Möglichkeit geben könnte, für welche jedoch unsere Erfahrung spricht, auch würden dadurch alle allgemeine und besondere Prinzipien des Pentateuchs umgestoßen werden, wie schon früher nachgewiesen. Ferner wurden sie zu dieser Meinung nur veranlaßt, weil sie glaubten, auf diese Weise bliebe das göttliche Wissen in Wahrheit ohne alle Veränderung, denn, da Gott weiß was von Seiten der Gestirne über den Menschen verhängt worden, und dieses Verhängniß sich unmöglich anders gestalten kann, so ist Sein Wissen ohne Zweifel wahr, könnte aber das Gegentheil von dem, was die Gestirne verhängten, eintreten, dann entstände eine Veränderung in Seinem Wissen, und es wäre nicht gleichmäßig wahr. Allein Nichts destoweniger retteten sie das göttliche Wissen nicht vor Veränderung, denn ohne Zweifel ist das Wissen bei einem Dinge, bevor es in Wirklichkeit eingetreten, nicht gleich dem Wissen bei demselben Dinge, nachdem es in Wirklichkeit eingetreten; dürften wir nun von unsrem auf das göttliche Wissen schließen, so müßten wir uns dieses der Veränderung unterworfen denken, und zwar aus demselben Grunde, aus welchem es auch das Unsrige ist. Das Richtige jedoch ist, daß zwischen dem göttlichen und unserm Wissen durchaus kein Vergleich stattfindet, wie wir

bereits Kap. 3 bemerkt, denn Sein Wissen ist, als ein unendliches, völlig unveränderlich. Die Haltbarkeit obiger Ansicht läßt sich demnach auf keinerlei Weise verfechten.

Ebensowenig ist mit dem Philosophen anzunehmen, daß alle menschliche Handlungen ganz und gar dem freien Willen anheimgestellt seyen, und daß bei allen eifriges Streben helfe, wie es der umfassende Begriff von Möglichkeit giebt, denn wir nehmen deutlich wahr, wie vielen Anstrengungen sich der Mensch unterzieht, um Etwas auszuführen, wie er alle mögliche Vorkehrungen trifft, um seinen Zweck zu erreichen, und nicht nur, daß er diesen nicht erreicht, sondern jene Vorkehrungen sind oft gerade das Mittel zu dem Eintreten des Gegentheils. Wir erkennen dieses an den Brüdern Josephs, welche Alles aufboten, damit dessen Träume in Beziehung auf sie nicht in Erfüllung gingen, sie wähnten, dieses am Besten dadurch bewerkstelligen zu können, wenn sie ihn als einen lebenslänglichen Sclaven verkauften, so, daß es ihm nimmer möglich werden sollte, über sie zu herrschen; allein gerade ihr eifriges Bestreben, ihrem Verhängniß zu entgehen, war das Mittel, durch welches er zur Herrschaft über sie gelangte. Ebenso war das Streben Adoniah's nach der Regierung, indem er sich auf die Liebe und den Gehorsam aller königlichen Fürsten und Diener verließ, die Ursache, daß er sie nicht erhalten; denu David zürnte, als er davon benachrichtigt wurde, und machte noch bei seinen Lebzeiten seinen Sohn Salomo zum Regenten. Dagegen erlangt der Mensch häufig irgend ein Gut ohne sein Zuthun: so kam Saul zur Regierung, ohne daß er je vorher im Entferntesten darauf gedacht hätte. Lauter Beweise, daß nicht alle menschliche Handlungen ihrem freien Willen anheimgestellt sind.

Undenkbar ist's ferner, daß jede menschliche Handlung zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen erfolgen sollte, denn alsdann gäbe es keine Handlungen, wegen welcher man Lob oder Tadel verdiente, weil bei solchen durchaus keine Nothwendigkeit stattfinden darf, sobald aber neben dem freien Willen Nothwendigkeit im Spiele ist, hört für den Menschen jede Zurechnung auf, die guten Handlungen sind nicht lobens- und die schlechten nicht tadelnswerth, weil sie zum Theil ihren Grund außer ihm haben.

Nachdem wir nun dergestalt die Unhaltbarkeit der ersten drei Fälle nachgewiesen, bleibt uns Nichts weiter übrig, als anzuneh-

men, daß manche Handlungen dem freien Willen anheimgestellt sind, manche aus Nothwendigkeit, und manche zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen erfolgen. Wir gehen nun darauf ein, jede dieser drei Klassen besonders zu erklären, und zwar sind Handlungen, die ganz und gar dem freien Willen anheimgestellt sind, solche, auf die der Begriff der Möglichkeit in seiner Vollständigkeit anwendbar ist, bei welchen mühsames Streben von Erfolg ist, und für welche der Mensch Lob oder Tadel verdient; dergleichen Handlungen können ihm ver- oder geboten werden, und für deren Vollziehung oder Unterlassung empfängt er Lohn oder Strafe, da der Grund solchen Handelns in ihm liegt, und sonst weder Zwang noch Hinderniß da ist.

Handlungen, die nach einer absoluten Nothwendigkeit erfolgen, sind solche, die entweder von den Sternen, oder von der göttlichen Vorsehung verhängt sind, wie gezeigt werden soll. Auf diese hat des Menschen Kraft gar keinen Einfluß, alles Mühen dagegen ist vergebens und eitel, weil sie durchaus nicht von seinem Willen abhangen, sie mögen gut oder böse seyn. Denn hat auch der freie Wille die Macht, ein Verhängniß abzuwenden, so wird ihm doch bisweilen irgend ein Gut entzogen, das er vermöge seines eifrigen Strebens hätte erreichen sollen, wegen einer Sünde, die er oder seine Eltern füher begangen, oder er erhält ein Gut, ohne daß er darnach gestrebt, wegen eines guten Werkes, das er oder seine Eltern vormals geübt; möglich ist es auch, daß Glück oder Unglück von Seiten der Sterne über ihn kömmt, wenn er keine Sünde begangen, die ihm jenes Glück hätte entziehen sollen, oder wenn seine frommen Werke nicht genügen, dieses Unglück von ihm abzuwenden. Auch begegnen solche Glücksfälle dem Menschen, ohne daß er eine Ahnung davon hat, wie wenn sich Jemand zu einer Reise anschickt, und durch einen Stoß am Fuße daran verhindert wird, oder es will sich Jemand zu Schiff begeben, wird aber plötzlich krank, und dadurch verhindert, an Bord zu gehen: nun werden die Leute, die jene Reise machten, von Räubern überfallen und umgebracht, oder dieses Schiff versinkt in's Meer, nun wird es offenbar, welch' ein Glück es für ihn war, daß er sein Vorhaben nicht ausgeführt, jene Reise anzutreten, oder dieses Schiff zu besteigen, damit er wegen irgend eines guten Werkes, das er früher verrichtet, seinem Verderben — den Räubern oder dem Untergange des Schiffes — entgehe. So bemerken die Rabbinen zu dem Verse: „ich danke Dir Ewiger, daß

Du mir gezürnt" (Jes. 12, 1), „wovon ist hier die Rede? von zwei Leuten, die in Geschäftsangelegenheiten eine Seereise unternehmen wollen, der eine aber erhält einen Dorn in seinen Fuß (und muß zu Hause bleiben), anfangs lästert und schmäht er über seinen Unfall, nach einiger Zeit hört er jedoch, daß seines Gefährten Schiff untergegangen, da dankt er Gott und lobt Ihn dafür, darum heißt es am Ende jenes Verses: „„denn nun gereicht mir Dein Zorn zu meinem Troste."" So sagt auch R. Elieser, was heißt das: „Er verrichtet Wunder für Sich allein" (Ps. 72, 18)? (die Ihm allein bekannt sind) sogar der, dem das Wunder geschehen, weiß Nichts davon rc. (Niddah 31a). Auf eben diese Weise trifft den Menschen unerwartet ein Unglück, ohne daß er Handlungen geübt, die ein solches hätten zur Folge haben sollen. Es wird nun klar seyn, daß dergleichen Glücks- oder Unglücksfälle von einem Verhängnisse herrühren ohne Mitwirken des freien Willens.

Handlungen endlich, die zum Theil aus Nothwendigkeit, d. h. nach einem Verhängniß, und zum Theil aus freiem Willen erfolgen sind z. B., wenn Einer gräbt, um einen Grundstein zu legen, und einen Schatz findet, oder Getraide säet und sein Glück damit macht: hätte dieser nicht gegraben, um ein Fundament zu legen, oder kein Getraide gesäet, so hätte er keinen Schatz gefunden, oder mit dem Getraide nicht sein Glück gemacht; unstreitig haben aber bei dergleichen die Nothwendigkeit und der freie Wille ihren Antheil. Bisweilen erlangt der Mensch durch seine Mühe irgend ein Gut, die Erlangung eines größern Gutes dagegen wird ihm vorenthalten. Es hat nehmlich Einer vor, Waizen einzukaufen, an dem er in kurzer Zeit einen großen Profit gemacht hätte, weil er aber eines so großen Profits nicht würdig ist, fügte es der Herr, daß er auf dem Wege, Waizen einzukaufen, schöne Kleider zu Gesichte bekommt, für die er nunmehr jenes Geld hingibt, das er zum Einkaufe der Waizen bestimmt hatte, diese Kleider aber werfen ihm entweder gar keinen oder nur einen kleinen Profit ab. Oder umgekehrt, der Herr läßt ihn deßhalb Kleider einkaufen, damit er an diesen in Folge seiner früheren guten Werke, oder in Folge gewisser Bestimmungen, einen großen Gewinn habe, während ihm die Waizen nur einen mäßigen gebracht hätten. Die meisten menschlichen Handlungen, welche die Vorsehung als Strafe und Lohn für die Menschen erfolgen läßt, tragen sich auf diese Weise zu, d. h. zum Theil nach einem

Verhängnisse — aus Nothwendigkeit — zum Theil aus freiem Willen.

Da nun die Menschen nicht wissen, daß gewisse Handlungen aus Nothwendigkeit erfolgen, manche ganz und gar ihrem freien Willen anheimgestellt sind, und manche zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen erfolgen — so erzeugen sich dadurch verworrene und verkehrte Ansichten; so daß Manche in der Meinung stehen, alle ihre Uebel wären nach einem Verhängnisse — aus Nothwendigkeit — erfolgt, ihr freier Wille hätte gar Nichts dazu beigetragen, und ihre verderblichen Handlungen dadurch zu beschönigen suchen, indem sie wähnen, es hätte Alles so seyn müssen; Manche Alles ihrem freien Willen anheimgestellt wissen wollen, und jede Handlung für lobens- oder tadelnswerth halten. Solche Verworrenheit trifft man nicht nur bei dem großen Haufen, sondern auch sogar bei Männern von Einsicht: Mancher ist der Ansicht, alle Glücks- und Unglücksfälle treffen den Menschen nach einem Verhängnisse — aus Nothwendigkeit — ein Anderer will Alles dem freien Willen preisgegeben wissen, und Mancher lebt der Meinung, alle Handlungen erfolgen zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Job der Ansicht war, alles Glück und Unglück des Menschen erfolge nach einem Verhängnisse von Seiten der Sterne; darum nun verfluchte er seinen Geburtstag, und eben deßhalb wendet ihm Eliphas gleich bei seiner ersten Entgegnung ein: wäre alles Gute und Böse durch ein Verhängniß, dann wären auch der Fromme und der Ruchlose als solche durch das Verhängniß bestimmt, es ist aber unannehmbar, daß der Fromme nach einer göttlichen Bestimmung ein solcher seyn sollte. Dieses ist in den Worten enthalten: „sollte der Mensch fromm seyn durch Gott? der Mann rein seyn durch seinen Schöpfer?" (Job 4, 17). Wie ist dies möglich? „macht Er ja selbst Seine Diener nicht beständig?" (v. 18) d. h. giebt Er doch selbst Seinen Engeln und Dienern keine Beständigkeit, daß sie unveränderlich seyen: „geschweige die Lehmhütten-Bewohner" (v. 19), die nach der Natur der Elemente, aus welchen sie zusammengesetzt sind, sich stets verändern, um so weniger sollte Er diesen eine Beständigkeit geben, so daß der Mensch nothwendig fromm oder ruchlos seyn müßte, und nicht nach seinem freien Willen aus einem Frommen ein Ruchloser werden könnte und umgekehrt? Da nun nach seiner Wahl der Mensch fromm oder

ruchlos seyn kann, so müssen auch, je nach seiner Wahl, glückliche oder unglückliche Ereignisse für ihn daraus erwachsen; keineswegs aber erfolgt Alles, wie du wähnst, nach einem Verhängnisse. In diesem Sinne fährt Eliphas fort: „denn den Thoren bringt Verdruß um, und den Albernen tödtet Neid" (ibid. 5, 2) anzudeuten, daß vieles Unheil den Menschen in Folge seiner freien Wahl trifft, so wie Verdruß und Neid üble Folgen nach sich ziehen. Da es nun Handlungen giebt, die von unserm Willen abhangen, uud üble Folgen nach sich ziehen, so müssen auch nothwendig Unglücksfälle, die den Menschen nicht unmittelbar durch seine Wahl treffen, als eine Strafe für ihn angesehen werden. Deßhalb sagt er weiter: „ja! Heil dem Manne, den Gott züchtiget rc. denn Er verwundet und verbindet" (v. 17 u. 18). Zu dieser Ansicht des Eliphas bekennen sich die Frommen unter den Forschern, daß nehmlich alles Uebel und Wohl der Menschen als Strafe und Lohn anzusehen sey, im Gegensatze zu der Ansicht Jobs. In diesem Sinne wird auch an gar vielen Stellen im Talmud bemerkt, daß jedes Uebel, welches den Menschen trifft, als Strafe zu betrachten sey: „dem Rab Hunna wurden 400 Faß Wein zu Essig rc., da sagten die Rabbinen zu ihm, er möge seine frühere Handlungsweise untersuchen. Wie? fragte er, stehe ich etwa in Verdacht bei euch? — Sollen wir also, entgegneten sie, den Heiligen, gelobt sey Er, beschuldigen, daß Er Einem irgend Etwas unverdient zuschicke? Darauf forschten sie nach und fanden, daß er dem Gärtner die gesetzliche Hälfte der Weinreben nicht abgegeben rc." (Berachoth 5b). Rab Hunna scheint der Meinung gewesen zu seyn, daß der Wein zu Essig geworden, habe er seinem Unstern zuzuschreiben, oder es sey nach dem natürlichen Laufe der Dinge so gekommen. Seine Schüler und Collegen aber gaben ihm zu erkennen, er dürfe diesen Unfall bloß als Strafe betrachten, denn ein Mann wie er müsse über jede einzelne Handlung, die er begeht, sorgfältig wachen. Rab Hunna wollte nun einwenden, daß es ihnen nicht zukäme, ihn für einen Sünder zu halten, und als ein Schuldloser könne er jenes Unglück bloß dem Zufall beimessen. Sie aber, ihrer Ansicht gemäß, daß Alles von Gott als Strafe und Lohn (früherer Handlungen) erfolge, erwiederten, es sey besser, ihn in Verdacht zu haben, als die Entscheidungen der Gottheit eines Tadels zu zeihen. Zuletzt stellte es sich wirklich heraus, daß dieses ihm zur Strafe zugekommen, für eine Sünde, die er früher bei der Wein-

lese begangen, und sobald er seinen Fehler wieder gut zu machen suchte, hörte auch die Strafe auf. So finden wir an vielen Stellen bei den Rabbinen, daß sie alle dem Menschen zukommende Unfälle als Strafe und sonst Nichts betrachten.

In Wahrheit aber verhält es sich hiemit, wie oben angegeben, daß manche Ereignisse nur als Strafe anzusehen sind; denn es giebt Handlungen, die von dem freien Willen abhangen, manche erfolgen aus Nothwendigkeit, und manche zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil nach freiem Willen. Man muß sich aber wohl hüten, diese verschiednen Fälle miteinander zu verwechseln, denn die Gelehrten, die sie nicht gehörig zu unterscheiden wußten, verloren sich in tiefe Abgründe, ohne was Vernünftiges zu Tage zu fördern, so, daß mancher sich zur Annahme eines Verhängnisses — einer Nothwendigkeit — hinneigte, und die Möglichkeit läugnete; mancher eine absolute Willensfreiheit annahm, und die Allwissenheit Gottes läugnete. Das Richtige aber ist, wie wir bemerkt, daß drei Fälle bei den menschlichen Handlungen stattfinden, jedoch ist es dem Menschen nicht gegeben, bestimmen zu können, zu welchem Falle eine jede Handlung gehöre, und dadurch wird er veranlaßt, zu einem Falle zu rechnen, was gar nicht dahin gehört, und gegen die Beschlüsse des Herrn und Seine Werke zu murren.

Kap. VI.

Mühe und Anstrengung sind bei allen menschlichen Handlungen offenbar zuträglich und nothwendig: sowohl bei solchen, denen der Begriff der Möglichkeit seinem ganzen Inhalte nach zukommt; denn da sie der absoluten Willensfreiheit ohne hindernde und nöthigende Einwirkung anheimgestellt sind, so ist ohne Zweifel die Mühe ein Mittel, sie zum Ziele zu bringen. Ebenso ist zur Ausführung von Handlungen, die zum Theil aus Nothwendigkeit, zum Theil aus freiem Willen erfolgen, offenbar Mühe nothwendig. Denn bei einer jeden Sache, wo zwei Thätigkeiten mitwirken, und beide die Realisirung dieser Sache bedingen, wie z. B. beim Getraide, das durch den Fleiß des Landmanns und durch Regen hervorkommt, sind ohne Zweifel die Mühe des Arbeiters und seine Anstrengung eine Bedingung, daß nach dem Regen Getraide hervorkomme, ohne welche das Wachsthum desselben durchaus nicht gedeihen kann, ebenso wenig

wie ohne Galläpfel und Vitriol Tinte gemacht werden kann, da ja beide zur Bereitung der Tinte nothwendig sind; dies Alles wird wohl von selbst einleuchten. Bei solchen Handlungen jedoch, die, wie wir angegeben, aus Nothwendigkeit erfolgen, und nach einem Verhängnisse eintreten, konnte man dem Anscheine nach glauben, daß Anstrengung vergeblich sey; nach reiflicher Prüfung jedoch wird sich's herausstellen, daß auch bei ihnen Anstrengung an ihrem Platze und entscheidend ist, nach unsrer frühern Bemerkung, daß die Nichterreichung eines Zweckes — des Gutes nehmlich, welches durch die Anstrengung erlangt werden sollte — nur als Strafe zu betrachten sey, sey es in Folge einer früher begangenen Sünde, sey es, daß seine frommen Werke nicht hinreichten, das von den Sternen über ihn verhängte Schicksal abzuwenden. Wenn der Mensch daher einsieht, daß er sich um die Erreichung irgend eines Gutes oder Zweckes alle mögliche Mühe gegeben, und es dennoch nicht erreicht hat, so kann er mit Gewißheit darauf schließen, daß es so über ihn verhängt sey, entweder als Strafe für seine Sünden, oder weil seine Tugend nicht stark genug war, das Verhängniß der Sterne von ihm abzuwenden; dadurch wird er sich nun veranlaßt finden, seine Handlungen zu untersuchen, wird zu Gott sich wenden, und Er Sich seiner erbarmen. Denn sobald der Mensch zur Einsicht gekommen, daß er sich vergeblich abmüht, daß seine Unternehmungen nicht gelingen wollen, und seine Thätigkeit nicht den ihr gebührenden Erfolg hat, wird er dieß als Strafe für seine Sündhaftigkeit erkennen, die Verkehrtheit seiner Handlungsweise einsehen, und sich bestreben, sie nach Vermögen zu verbessern. So sagen die Rabbinen: „sieht der Mensch, daß Leiden über ihn kommen, so soll er seine Handlungen untersuchen," wie es heißt: „„lasset uns unsern Wandel untersuchen und prüfen"" (Klagel. 3, 40) hat er bei dieser Untersuchung eine Sünde wahrgenommen, so soll er Buße thun, wie es heißt: „„und zu dem Ewigen uns bekehren"" (ibid) (Berachoth 5a). Wenn der Mensch aber sieht, daß seine Arbeit und Mühe mit dem zu erwartenden Erfolg gekrönt werden, also nicht vergebens waren, wenn er sich keiner Hauptsünde bewußt ist, die seine Anstrengung für seine Nahrung zu Schanden machen könnte; dann wird er ohne Unterlaß Alles aufbieten, sein Vorhaben auszuführen, da er weiß, daß kein Verhängniß gegen ihn ist, und darüber Freude und Vergnügen empfinden, wie es

heißt: „genießest du deiner Hände Arbeit ꝛc" (Ps. 128, 2) wofern nehmlich deine Arbeit und deine Mühe mit der Befriedigung deiner Bedürfnisse belohnt werden, und du deine Kraft nicht umsonst verschwendest, dann: „Heil dir, und es wird dir wohl ergehen" (ibid) nach der Interpretation der Rabbinen: „Heil dir hienieden, und es wird dir wohl ergehen jenseits (Berachoth 8a, Cholin 44b) d. h. Heil dir hienieden, da du dir keiner Sünde bewußt bist, die den von deiner Anstrengung zu erwartenden Erfolg verhindern könnte; und es wird dir wohl ergehen jenseits, da du die Ueberzeugung hast, daß deine Handlungen gut, billig und Gott gefällig sind, indem du die Stufe der Frommen erreicht, von denen es heißt: „sie mühen sich nicht umsonst ab, und gebären nicht zum Schrecken" ꝛc. (Jes. 65, 23).

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Fleiß in allen Dingen gut sey; weßhalb auch Salomo ihn so sehr rühmt, wenn er sagt: „die Hand der Fleißigen bereichert" (Sprw. 10, 4) die Faulheit dagegen tadelt er, den Menschen aufmerksam zu machen, daß er sich aus allen Kräften anstrenge, sein Vorhaben auszuführen. So sagen auch die Rabbinen: „damit der Ewige dein Gott dich segne" (5. B. M. 14, 29) etwa auch ohne dein Zuthun? darum heißt es zu Ende dieses Verses: „bei allem deinem Händewerk, das du verrichtest" (Siphri zu 5. B. M. 15, 18). Offenbar geben sie also zu erkennen, daß der Segen Gottes nur der Anstrengung zu Theil wird. So sagt auch der Psalmist: „wenn Gott die Stadt nicht hütet" ꝛe. (Ps. 127, 1) so aber Gott die Stadt hütet, alsdann erst ist des Wächters Hut von Nutzen. Denn nur der menschlichen Sorgfalt und Anstrengung wird die göttliche Hülfe zu Theil, ohne dieß aber nicht. Darum nun soll der Mensch eifrigst nach allen Dingen streben, die durch menschliche Anstrengung zu erlangen sind, nachdem wir nunmehr auf die angegebene Weise wissen, daß Anstrengung bei allen Dingen und Handlungen fruchtet. Und scheint auch irgend ein Ereigniß in Folge eines Verhängnisses einzutreten, wie die Rabbinen zu dem Verse: „wenn etwa Jemand heruntergefallen" (5. B. M. 22, 8) bemerken: „es war über diesen verhängt, herabzufallen" (Siphri zur St. Sabbath 32a): so dürfen wir deßhalb doch nicht alle Dinge, als vom Verhängniß bestimmt, ansehen; sondern müssen bei allen unsere Thätigkeit anwenden, als ob sie ganz und gar unsrem freien Willen an-

heimgestellt wären, und der Ewige wird thun, was Ihm wohlgefällt. Dieß wird nach unsrer schwachen Einsicht über die Willensfreiheit genügen.

Kap. VII.

Wir lassen nunmehr die Betrachtung über die Vorsehung und ihre verschiednen Arten folgen, und behaupten, daß jeder Bekenner eines göttlichen Gesetzes an eine Vorsehung glauben müsse, die über jedes Individuum des Menschengeschlechtes und seine einzelnen Handlungen waltet, sie zu belohnen und zu bestrafen; dieser Folgesatz ist für alle Religionen gültig. Ob aber auch die Speculation ihn für zulässig befindet, bedarf einer nähern Erörterung: denn nach der Ansicht des Philosophen umfaßt ja nicht einmal das göttliche Wissen das Einzelne, geschweige, daß der Herr auf die Individuen merken sollte, sie wegen ihrer Abtrünnigkeit zu bestrafen — wir haben uns jedoch längst schon durch Beweisgründe, deren Bündigkeit jeder Einsichtsvolle anerkennen wird, für die Ansicht entschieden, daß Gott alle Individuen und ihre einzelnen Handlungen kennt. Dieß zugegeben bedarf es nun noch einer weitern Erklärung, ob Er auf die Individuen merkt, jedem nach seinem Wandel zu vergelten, oder ob Seine Kenntniß von ihnen nach Art derjenigen, die Er von den einzelnen Thieren hat, eine nothwendige ist, indem sich Seine Allwissenheit über Alles, was in der Welt ist und geschieht, erstreckt, und Ihm nicht das Mindeste verborgen ist, ohne daß Er aber auf sie merkte, sie für alle ihre Handlungen zu belohnen oder zu bestrafen, sondern sie nur in so weit beachtete, als sie Theile des Ganzen sind und zur Erhaltung des Geschlechts dienen.

Was aber gewisse Leute dazu verleitete, eine Vorsehung zu läugnen, obgleich sie die Allwissenheit Gottes zugaben, das ist die Unordnung, die nach ihrer Ansicht in Vertheilung des Guten und Bösen in der Welt stattfindet, weil es nehmlich Fromme giebt, denen widerfährt als ob sie wie Frevler gehandelt hätten, und umgekehrt. Ebendieß war es auch, was Job auf die Muthmaßung brachte, daß Gott nicht auf die einzelnen Menschen merke, und daß zwischen dem Frommen und dem Ruchlosen ebenso wie zwischen den einzelnen Thieren kein Unterschied sey. Er spricht dieses aus in den Versen: „Eins ist es, darum sage ich rc. Wenn die Geißel plötzlich tödtet, spottet Er der

Qualen der Unschuldigen. Die Erde ist einem Tyrannen übergeben, das Gesicht der Richter verschleiert Er, ist es nicht also, nun, Wer ist es denn?“ (Job 9, 22 — 24) d. h.: ein und derselbe Grund veranlaßt mich zu dem Ausspruche, daß Er den Aufrichtigen und den Ruchlosen vertilgt, und daß Er nicht prüft zwischen dem Frommen und dem Frevler, ich sehe nehmlich, wie die Geißel und das böse Verhängniß die Schuldlosen trifft, und sie plötzlich tödtet, wie Er ihrer spottet und sie quält, und wie Gegentheils die Frevler höchst glücklich sind, so daß die Erde einem Tyrannen übergeben ist, und Er das Gesicht der Richter gleichsam verschleiert, daß sie dessen Thun nicht bemerken, da sie ihn nicht bestrafen dürfen: dieses beweist aber, daß Er die Individuen nicht beachtet; darum nun ruft Job aus: „ist es nicht also, Wer denn?“ d. h. ist dem nicht also, Wer ist denn der Lenker, der diese Ungerechtigkeit begeht, oder dessen Vollzug gestattet?

Auch die Propheten, die nicht nur selbst eine Vorsehung annahmen, sondern auch den Glauben daran in der Welt zu verbreiten suchten, und nicht minder die Schriftgelehrten brechen oft in Klagen aus über diese beiden Thatsachen: entweder über das Wohlergehen der Gottlosen oder über die Leiden der Frommen. Freilich sind diese beiden Klagen nicht von demselben Gewichte, denn die über das Wohlergehen des Ruchlosen ist gerechter und weit stärker, indem alle Welt seine Ruchlosigkeit augenscheinlich wahrnimmt, wie er Götzendienst treibt, Blutschande und Mordthaten begeht, offenbar Gewaltthat und Tücke verübt, und keine Gottesfurcht vor Augen hat, und wie bei all dem seine Unternehmungen gelingen. Dieses verleitet nun die meisten Menschen, an der Vorsehung zu zweifeln, wie es heißt: „warum ist glücklich der Weg der Frevler?“ (Jerem. 12, 1.) Nicht so schwer zu beseitigen ist die Klage über das Leiden der Frommen, denn nicht alles Unrecht, das begangen wird, ist ja den Menschen bekannt, und wissen doch Alle, daß „kein Mensch so fromm auf Erden ist, daß er nur Gutes thue, und nicht sündige“ (Prediger 7, 20), sey's mehr oder weniger; wenn nun den Frommen Leiden treffen, so ist ihnen das nicht so sehr auffallend, denn sie denken sich, er mag entweder heimlich Sünden begangen haben, an einem Orte, wo ihn Niemand außer Gott gesehen — wer aber den Namen Gottes heimlich entweiht, der wird öffentlich dafür bestraft (Aboth 4.) — oder er mag vielleicht in seinen Gesinnungen gefrevelt haben, wie die Rabbinen sagen: „wenn Jemand zu

einem Mädchen sagt: „du sollst mir ehelich angetraut seyn unter der Bedingung, daß ich ein Ruchloser bin," so ist sie ihm angetraut, und wenn er auch so fromm wie Rabbi Akiba (nach unsern Edit: noch so fromm) wäre, denn vielleicht hing er in seinen Gesinnungen dem Götzendienste nach" (Kiduschin 49b). Offenbar ist es also dem Menschen nicht gegeben, zu erkennen, ob Jemand fromm ist, denn der Mensch urtheilt nach dem Scheine und hält ihn für fromm, Gott aber sieht auf's Herz, und weiß, daß dem nicht so, sondern daß er ein Ruchloser ist. So geht auch aus der Ausdrucksweise des R. Janai im Tractate Aboth Kap. 4 hervor, daß die Frage von dem Leiden des Frommen nicht so gewichtig ist wie die von dem Wohlergehen des Frevlers. Derselbe sagt nehmlich: „in unserem Erkenntnißvermögen liegt nicht das Wohl der Ruchlosen, aber a u c h n i c h t das Leiden der Frommen," d. h. wir wissen für das Erste keinen Grund, aber a u c h n i c h t für das Zweite, obgleich wir einen gefunden zu haben meinen könnten. — Der Ausdruck „a u c h n i c h t" deutet darauf hin, daß wir dem ersten Anscheine nach glauben könnten, die Lösung der zweiten Frage liege in dem Bereiche unseres Erkenntnißvermögens. — Es beweist dieses aber, daß die Klage über die Leiden der Frommen nicht so schwer zu beseitigen ist, weil die Menschen nicht beurtheilen können, wer wahrhaft fromm ist; und sie kommt eigentlich nur dem sich selbstbewußten wahrhaft Frommen zu. So konnte Jeremias rufen: „Du, o Ewiger, kennst mich, siehst mich, prüfst mein Herz bei Dir!" (Jer. 12, 3). So murrte auch Job über die Strafgerichte Gottes, weil er sich seiner Frömmigkeit bewußt war; seine Freunde aber fehlten darin, daß sie ihm eine Frevelthat beimaßen, weil sie nicht ebenso, wie sie für das Wohl des Frevlers einen Grund gefunden hatten, auch die Leiden der Frommen erklären und begründen konnten. Job konnte sich jedoch, auf seine Unschuld sich stützend, mit ihrer Antwort nicht beruhigen; und deßhalb entbrannte auch der Zorn Elihu's, wie es heißt: „und über seine drei Freunde ergrimmte er, weil sie Job verdammten, während sie ihn nicht widerlegen konnten" (Job 32, 3), sie verdammten nehmlich Job deßhalb und bezeichneten ihn als einen Sünder, weil sie sich nicht erklären konnten, wie dem Frommen Leiden zustoßen können, ohne der Gottheit eine Ungerechtigkeit beizumessen. Darum nun sprach der Ewige zu Eliphas: „Ich bin aufgebracht über dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht so richtig von Mir geurtheilt wie

mein Knecht Job" (ibid. 42, 7). Job glaubte nehmlich, daß auch dem wirklich Frommen Leiden zustoßen können, und hierin urtheilte er richtig, nur fehlte er darin, daß, indem er keinen Grund dafür wußte, er sich die Alternative aufstellte: entweder es giebt eine Vorsehung, und Sie begeht wirklich eine Ungerechtigkeit, oder es kann keine Vorsehung geben; denn er wußte das Leiden der Frommen mit einer gerechten Vorsehung durchaus nicht zu vereinbaren. Nachdem ihm aber Elihu die Nothwendigkeit einer Vorsehung dargethan, und ihm gezeigt, wie er sündige, dem Herrn ein Unrecht beizumessen, hielt er sich zu dem Glauben, daß auch eine gerechte Vorsehung Leiden über den Frommen verfügen könne, und zwar, indem der Herr denselben prüfen will, ob er aus Liebe Ihm diene, ob er keine noch so große Mühe und Last scheue aus Anhänglichkeit an dem Heiligen, gelobt sey Er, und ob er endlich über Dessen Wege nicht murre. Darin eben bestand nun Job's Sünde, daß er gegen die Wege Gottes murrte, und Ihn der Rechtsverdrehung beschuldigte, und dadurch wurden die Worte Satans bestätigt, welcher sagte: „ist Job wohl umsonst so gottesfürchtig?" (ibid. 1, 9) denn es kann nicht erkannt werden, ob der Fromme dem Herrn aus Liebe diene, wenn ihm Alles nach Wunsch geht, sondern, wenn er aus Liebe zu Gott Schmerzen geduldig trägt. Als zuletzt Gott selbst zu Job sprach: „willst du auch Meinen Richterspruch vernichten, Mich beschuldigen, damit du gerecht seyst?" (ibid. 40, 7) und ihm jene ganze Widerlegung mittheilte, worin ihm sein Vergehen gezeigt wird, daß er den Herrn einer Nachlässigkeit oder Schwäche in Seinen Handlungen oder einer Ungerechtigkeit in Seinen Aussprüchen zeihete; da mußte er eingestehen und bekennen: „ich weiß, daß Du allmächtig bist, und daß kein Rath Dir verborgen ist" (ibid. 42, 2), d. h. ich sehe ein, daß man Dir weder Nachlässigkeit und Schwäche zuschreiben kann, denn Du bist allmächtig, Deinen Willen auszuführen, noch Ungerechtigkeit im Gericht aus Mangel an Einsicht, denn Nichts ist Dir verborgen, und Deine Allwissenheit umfaßt Alles, folglich kann kein Unrecht von Dir herkommen, da Du allmächtig und allweise bist; und er schließt sein Bekenntniß mit den Worten: „darum verachte ich — und tröste mich ꝛc." (v. 6) d. h. ich verachte die Genüsse dieser Welt und ihre Güter, und tröste mich über die Leiden, die ich getragen, daß ich in Staub und Asche sitzen mußte, in dem Bewußtseyn, daß es zu meinem Heile so geschehen.

Ueberhaupt ist der Zweck des Buches Job, die erwähnten beiden Fragen zu beantworten; und da ihre Lösung für das göttliche Gesetz so nothwendig ist, faßte der vorzüglichste unter den Propheten s. A. den Entschluß, dieses Buch in der Form eines Dialogs zwischen gelehrten Männern zu verfertigen, welche bestrebt sind, jene beiden Fragen auf verschiedene Weise zu lösen.

Ich werde nun in der Kürze ihrer triftigsten Beweisgründe erwähnen, da aber zur Lösung jener Fragen nicht geschritten werden kann, wenn nicht vorher das Daseyn einer Vorsehung bethätigt worden, so werde ich vorerst einige, im Buche Job und anderswo vorkommende, Beweise für dasselbe anführen. Der Beweise für die Vorsehung giebt es jedoch dreierlei Arten: einige sind von der Vorsehung, die über das Allgemeine, einige von der, die über das Einzelne, und einige von der abstracten Vernunft zu entnehmen. Jede dieser Beweisarten soll in einem besondern Kapitel abgehandelt werden.

Kap. VIII.

Unter den Beweisen, die vom Allgemeinen zu entnehmen sind, nimmt den ersten Platz der von der Sichtbarwerdung des Trocknen ein. Derjenige nehmlich, der eine Vorsehung leugnet, meint, die Welt ginge immerwährend ihren natürlichen Gang, den sie gegenwärtig beobachtet, und es gäbe keine Willenskraft, die die Dinge nöthigte, aus ihrem natürlichen Laufe herauszutreten. Aus der Sichtbarwerdung des Trockenen läßt sich nun beweisen, daß die Welt durch eine Willenskraft erschaffen worden; denn nach der Natur der Elemente sollte die Erde vom Wasserelemente bedeckt seyn, und es könnten alsdann weder Pflanzen noch Thiere existiren; daß das Trockene sichtbar ist, zeugt also von einer Willenskraft, die die Natur nöthigt, ihrem Willen zu gehorchen. Dieser Beweis ist der erste, den der Herr gegen Job am Eingange Seiner Rede erwähnt, indem Er zu ihm spricht: „wo warst du, als Ich die Erde gründete? sag' an, wenn du Einsicht hast!" (Job 38, 4.) Wer nehmlich eine Urwelt annimmt, sucht seine Ansicht dadurch zu begründen, daß er von den einzelnen Erscheinungen, die er gegenwärtig wahrnimmt, auf das Universum im Allgemeinen schließt; allein, wenn die Welt von Ewigkeit her wäre, und ihren gegenwärtigen natürlichen Gang stets beobachten müßte, und es Niemanden gäbe, der sie nach

seinem Willen zu handeln nöthigte: so müßte ja was der Natur gemäß ist, zu irgend einer Zeit in Wirklichkeit eintreten. Nun liegt es in der Natur des Wasserelementes, die Erde zu bedecken: warum ist es denn niemals in Wirklichkeit eingetreten, daß die Erde von ihm bedeckt war? und das Wasserelement wäre demnach stets außerhalb seines natürlichen Ortes zu seyn genöthigt? das ist aber nach dem Gange der Natur unmöglich; denn zu irgend einer Zeit einmal sollte doch dasselbe seine natürliche Stelle einnehmen, und es könnten alsdann weder Menschen, noch Thiere und Pflanzen existiren — war dem aber wirklich zu irgend einer Zeit so, Wer hat alsdann das Wasserelement genöthigt, seinen natürlichen Ort zu verlassen, damit für das Menschengeschlecht Thiere und Pflanzen vorhanden seyn können? — Es ist dieses also ein bündiger Beweis, daß alles Seyende durch eine Willenskraft gebildet worden, und daß die Welt nicht immer ihren gegenwärtigen natürlichen Gang beobachtet, sondern durch einen Willenbegabten erschaffen worden. In diesem Sinne spricht Gott zu Job: „du, der du glaubst, die Welt sey nicht durch eine Willenskraft erschaffen worden, sondern beobachte stets ihren natürlichen Gang, wenn du Einsicht hast, wo warst du — oder das Menschengeschlecht — als das Erdelement allen übrigen Elementen zu Grunde lag?" d. h. vom Wasser bedeckt und von allen Elementen umschlossen war, wie es in seiner Natur liegt, allen zu Grunde zu liegen? „folglich mußt du nothwendig eingestehen, daß die Erde durch eine Willenskraft sichtbar geworden; und als dieses geschah, Wer bestimmte ihre Maße? weißt du es? oder Wer spannte eine Meßschnur über sie aus?" d. h. Wer maß das Erdelement, daß gerade das nöthige Maß, nicht mehr und nicht weniger sichtbar wurde? Ferner: „worauf wurden ihre Pfeiler eingesenkt?" welches Naturgesetz erheischt es, daß die Erde über dem Wasser steht?" oder Wer legte ihren Grundstein?" bei großartigen Bauten ist es nehmlich Sitte, daß ein König oder Fürst unter Schellen, Zimbeln, Spielleuten, Pauken und Harfen den Grundstein legt, damit das Gebäude desto sicherer fortbestehe; darum fragt Er dichterischer Weise: welcher Fürst hat den Grundstein gelegt, daß die Sterne sangen und jauchzten und alle Gottes-Söhne so gewaltigen Lärm bliesen? d. h. als die Erde in dieser Weise zu Grunde gelegt wurde „unter dem Zusammenjauchzen der Morgensterne." Weiter heißt es daselbst: „Wer bedeckte das Meer mit Thüren (Klippen)? daß es die Erde nicht

wieder bedecken kann, wie Ich gethan?" ferner: „Ich hob wegen seiner Mein Gesetz auf," d. h. Ich veränderte den Lauf des Naturgesetzes, „setzte ihm Riegel und Thüren, und sprach, bis hierher und nicht weiter!" rc. Kurz die ganze Abhandlung dieses Gegenstandes daselbst soll anzeigen, daß das Sichtbarseyn des Trocknen und sein stetes Verharren in dieser Form von einer Willenskraft Zeugniß giebt, welche die Welt stets bestehen läßt und erhält gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur. So sucht auch Jeremias seine Zeitgenossen wegen ihres Mangels an Gottesfurcht und weil sie glaubten, es gäbe keine Vorsehung, die nach ihrem Willen wirkt, sondern die Welt gehe ihren natürlichen Gang, durch folgende Widerlegung zurechtzuweisen: „höre doch! thörichtes Volk, ohne Herz, das Augen hat und nicht sieht, Ohren und nicht hört, wollt ihr Mich nicht fürchten, spricht der Ewige, vor Mir nicht beben, Der Ich als ein ewiges Gesetz den Sand dem Meere zur Grenze gesetzt, welche es nicht überschreiten kann? rc." (Jerm. 5, 21 u. 22). Es wird hierdurch klar, wie unser Verstand zu dem Bekenntniß genöthigt wird, daß die Sichtbarwerdung des Trocknen kein nach den gewöhnlichen Naturgesetzen erfolgendes Ereigniß sey, sondern darauf hinweise, daß die Welt durch eine Willenskraft erschaffen worden.

So bemerken auch die Rabbinen in Bereschith Rabbah (Parascha III): „zur Zeit als Gott sprach: „„es versammeln sich die Wasser"" trat der Fürst des Meeres vor Gott hin und sprach: Herr der Welt, ich erfülle ja die ganze Welt! sogleich schrie Er ihn an und tödtete ihn, wie es heißt: „„durch seine Kraft erschüttert Er das Meer"" (Job. 26, 12)." Sie verstehen aber unter dem Meeresfürsten die Natur des Wassers, und sagen von ihm, daß es die ganze Welt erfüllt, weil es in seiner Natur liegt die Erde zu bedecken, und es ist diese nur durch den Willen des Herrn sichtbar geworden; deßhalb sagen sie weiter daselbst: „einst wird Gott die Wasser wieder ihre frühere Stelle einnehmen lassen;" denn die Sichtbarwerdung des Trocknen liegt nicht im Gang der Natur, sondern erfolgte auf das Geheiß eines Willenbegabten, der die Welt bestehen läßt und erhält — da aber was der Natur gemäß ist, zu irgend einer Zeit einmal in Wirklichkeit eintreten muß, darum sagen sie: „einst wird Gott sie wieder ihre frühere Stelle einnehmen lassen." Es ist dies ein überzeugender Beweis, daß die Welt nicht durch ihre eigne Natur, sondern durch eine Willenskraft besteht, und daß es eine

Vorsehung giebt, welche sie nach Recht und Gerechtigkeit lenkt. So auch der Sänger, wenn er sagt: „Er liebt Recht und Gerechtigkeit“ d. h. obgleich Gott Recht und Gerechtigkeit liebt und die Dinge nach Nothwendigkeit, nach dem Gange und Gesetze der Natur aufeinander folgen läßt, so ist doch „von der Gnade des Ewigen die Erde voll“ (Ps. 33, 5) d. h. es kann unmöglich geläugnet werden, daß die Welt durch Gnade und einen Willen vorhanden ist. Er sucht dieses zu beweisen durch die Sichtbarwerdung des Trocknen: „Er thürmt Meereswogen wie eine Mauer ꝛc“ und fährt fort: „den Ewigen fürchte alle Welt ꝛc“ — „denn wie Er spricht, geschieht's“ anzudeuten, daß die Welt entstanden und stets fortbesteht auf das Wort und den Befehl eines Willenbegabten und nicht durch die Natur. Er stellt dieses als einen gewichtigen Beweis für die Vorsehung hin, von der jener ganze Psalm abhandelt, wie es weiter daselbst heißt: „vom Himmel sieht der Ewige herab ꝛc“ „von Seinem festen Thronsitze beschaut Er ꝛc“ „Er bemerkt all' ihr Thun.“ David will uns nehmlich zu verstehen geben, daß von der Sichtbarwerdung des Trocknen für die Existenz von Pflanzen und Thieren, welche zum Gebrauche des Menschen da sind, der durch einen Willenbegabten erschaffen worden, sich erweisen läßt, daß die göttliche Vorsehung über das Menschengeschlecht mehr als über die andern Thierarten walte; denn bei diesen waltet die Vorsehung nur über das Genus, während Sie bei jenem auch über das Individuum waltet. Auch erfolgen bei den Menschen die Ereignisse nicht nach einem eisernen Naturgesetze, sondern nach einem höhern Willen; denn wir sehen ja: „der König sieget nicht durch Heeres-Macht!“ wie dieß bei den übrigen Thieren der Fall ist, und wie es die Natur der Sache mit sich bringt; folglich waltet beim Menschengeschlechte die Vorsehung über das Individuum, obgleich Sie bei allen Thieren nur über das Genus waltet.

Der zweite Beweis vom Allgemeinen ist der, welcher vom Daseyn des Regens zu entnehmen ist. Obgleich nun derselbe dem ersten Anschein nach kein wesentliches Zeugniß von einer über jedes Individuum waltenden Vorsehung giebt, so müssen wir doch die Art und Weise, wie er geführt wird, auseinandersetzen, weil Eliphas dessen in seiner ersten Widerlegung gedenkt, Elihu in seiner vierten, und der Herr Selbst in Seiner ersten Entgegnung ihn bestätigt. Diese irdische Schöpfung kann nehmlich unmöglich ohne Regen bestehen: theils ist er zum Wachs-

thum der Pflanzen, die als Nahrung für die lebenden Wesen dienen, erforderlich; theils die thierischen Körper zu erfrischen, damit sie nicht vertrocknen und durch die gewaltige Sommerhitze verschmachten. Schon Eliphas thut dieses zwiefachen Nutzens Erwähnung: „aber ich wende mich zu dem Allmächtigen 2c, Der den Regen auf die Erde gießt, und die Straßen mit Wasser befeuchtet, damit die Niedrigen in die Höhe kommen, und die Schmachtenden Heil erlangen" (Job 5, 8—11) d. h. der Regen gewährt einen doppelten Nutzen, indem er die Erde bewässert, daß die niedern (Pflanzen) in die Höhe kommen, und indem er ferner die — von Menschen bewohnten — Straßen befeuchtet, damit die in der Sonnenhitze schmachtenden Körper erfrischt werden und bestehen können. Auch Elihu weist darauf hin in dem Verse: „welchen die Wolken herabfließen und träufeln lassen auf die Menschenmenge" (ibid. 36, 28), und bespricht daselbst in umfassender Weise die Wunder des Regens. Der Regen ist demnach zur Erhaltung der Thiere unerläßlich, folglich auch zu der des Menschen, weil diese zu seinem Gebrauche da sind. Es kann aber seine Existenz nicht der Natur zugeschrieben werden, da er ja nicht in jedem Jahre auf dieselbe Weise, zu derselben Zeit eintritt, wie das bei natürlichen Dingen der Fall ist, sondern zu verschiednen Zeiten, auf verschiedne, wunderbare Weise; denn er bindet sich nicht an eine gewisse Ordnung und einen natürlichen Lauf, da er ja manchmal sehr lange ausbleibt, so daß die Dürre überhand nimmt, und man meinen sollte, die Luft könne gar nie mehr feuchte werden und Dünste emporkommen lassen: folglich kann der Eintritt des Regens zu verschiednen Zeiten keine Wirkung der Natur seyn, sondern muß auf das Geheiß eines höhern Willens erfolgen. Der Herr Selbst sucht Job dergestalt zu widerlegen: dieser sagte nehmlich: „Er machte dem Regen sein Gesetz" (28, 26) woraus hervorzugehen scheint, daß er der Ansicht war, der Regen beobachte ein natürliches Gesetz und Ordnung; darum nun entgegnet ihm der Herr: „Hat der Regen einen Vater? oder Wer erzeugt die Thautropfen?" (38, 28) d. h. beobachtet denn der Regen wirklich, wie du glaubst, ein Naturgesetz, das gleichsam sein Vater und Erzeuger wäre, um die Pflanzen nach einer gewissen Ordnung hervorsprießen zu lassen, alle lebende Wesen zu speisen? oder wer ist die Natur, die nach einer Nothwendigkeit stets Thautropfen erzeugt, wenn es keinen Regen giebt, die thierischen Körper an-

zufeuchten? unmöglich kannst du leugnen, daß dieses nicht nach dem natürlichen Laufe erfolge! —

Auch kann die Existenz des Regens unmöglich dem Zufalle zugeschrieben werden, denn das Zufällige verharret nicht beständig in einer solchen Weise, daß durch dasselbe diese augenfällige Vollkommenheit in der Schöpfung erzielt würde. Da nun weder der Lauf der Natur noch der Zufall als Ursache des Regens gelten kann, so bleibt nichts Anderes übrig, als seine Existenz dem Willen des Allmächtigen beizumessen, der über das Menschengeschlecht waltet, und zu dem Gebrauche desselben Pflanzen und Thiere erhält. Es erstreckt sich zwar diese Vorsehung, die sich durch den Regen äußert, mehr auf das Genus, doch wenn er bisweilen durch vollkommene Männer, wie Elias, Choni Hamaagal und andere eintritt, so liefert er ein unwiderlegbares Zeugniß von einer besondern Vorsehung, die über dieses Individuum waltet, und daß er keine natürliche Erscheinung ist. Darum sagen auch die Rabbinen: „drei Schlüssel wurden keinem Boten anvertraut: der Gebärerin, des Regens und der Auferstehung der Todten" (Taanith 2a Sanhedrin 113a) d. h. es unterliegen diese durchaus keinem Naturgesetze; denn unter Gebärerin ist bloß das Gebären einer Unfruchtbaren zu verstehen.

So erwähnen auch die Propheten des Regens als eines Beweises für die Vorsehung: „dieses Volk hat ein widerspänstiges, abtrünniges Herz, sie weichen immer mehr ab. Und es fällt ihnen nicht ein zu denken: „lasset uns den Ewigen, unsern Gott fürchten, Der uns Früh- und Spätregen zu seiner Zeit giebt, und uns die bestimmten Wochen der Erndtezeit hält" (Jerem. 5, 23 und 24) ferner: „Der den Himmel decket mit Wolken ꝛc." (Ps. 147, 8) es kann nehmlich unmöglich Regen eintreten, ohne das Wehen der Winde, welche den Himmel mit Wolken bedecken, und sie von einem Orte zum andern hintreiben, wo der göttliche Wille sie haben will. Der Prophet, der Israel zur Rede stellt, weil sie die Vorsehung leugneten, spricht: „Auch Ich verweigre euch den Regen drei Monate vor der Erndte, auf eine Stadt werde Ich regnen lassen, auf eine andere nicht ꝛc." (Amos 4, 7) ihr könntet nehmlich daraus entnehmen, daß der Regen von einem höhern Willen abhänge. Die Rabbinen sagen: „ein Tag des Regens ist von größerer Bedeutung als der Tag der Auferstehung, denn diese wird nur den Frommen zu Theil, während der Regen den Frommen wie den Ruchlosen zu Gute

kommt“ (Taanith 7a) sie wollen damit gleichsam andeuten: wie die Auferstehung nichts Natürliches ist, so beobachte auch der Regen nicht den Lauf der natürlichen Dinge, sondern hänge von einem höhern Willen ab, und zeuge von einer göttlichen Vorsehung, die ihn Jahr für Jahr verschiedentlich eintreten läßt. Freilich könnte man eben deßhalb, weil der Regen Frommen und Ruchlosen zu Gute kommt, meinen, er weise bloß auf eine Vorsehung für das Genus hin; darum sagt der Prophet: „erflehet von dem Ewigen Regen zur Zeit des Spätregens“ (Zacharias 10, 1) denn, wenn in Folge des Gebetes Regen eintritt, so ist das ein sicherer Beweis für die Vorsehung. Darum stützt sich auch Elihu auf den Eintritt des Regens in Folge des Gebetes vieler Menschen: „welchen die Wolken herabfließen und träufeln lassen durch viele Menschen — oder: durch einen großen Mann“ — (Job 36, 28) denn dieses beweist, daß er nicht durch die Natur eintritt, sondern durch die Vorsehung, welche das Gebet Vieler beachtet. Nicht minder, wenn auf das Gebet frommer und tugendhafter Menschen in jedem Zeitalter Regen eintritt, ist daran deutlich das Werk der Vorsehung zu erkennen, welche über Einzelne oder Viele je nach deren Vollkommenheit waltet. So spricht auch David: „rufe ich Dich an, und Du erhörest mich, so machst Du mich stolz in meiner Seele durch Stärke“ (Ps. 138, 3) nehmlich durch ein starkes Zeichen von Deiner Vorsehung. Auch unser Lehrer Moses s. A. sucht die Vorsehung dadurch zu bewahrheiten, daß die Gebete Vieler erhört werden: „denn wo ist eine große Nation, der die Götter so nahe wären, wie der Ewige, unser Gott, so oft wir Ihn anrufen?“ (5. B. M. 4, 7).

Kap. IX.

Der Beweise, die von einzelnen und besondern Umständen zu entnehmen sind, welche beim Menschengeschlechte stattfinden, giebt es dreierlei. Es beurkundet sich erstens eine Vorsehung für einzelne Angelegenheiten, indem wir wahrnehmen, wie viele Kluge und Listige sich bemühen, durch zweckmäßige Mittel ihr Vorhaben, irgend einem Menschen Böses zuzufügen, in Ausführung zu bringen, wie ihnen dieses aber keineswegs gelingt, im Gegentheile verhelfen ihm bisweilen eben jene Mittel, durch welche sie ihm Böses zufügen wollten, gerade zu seinem Glücke. Dieses

war der Fall bei den Brüdern Josephs: eben jene Mittel, die zu seinem Verderben dienen sollten, veranlaßten sein Glück. So dienten auch die Mittel, die Saul anwenden wollte, David zu stürzen, zu dessen Glück. Es heißt nehmlich: „Saul aber dachte, ich mag nicht selbst Hand an ihn legen, es komme an ihn die Hand der Philister" (1. B. Sam. 18, 17), gerade dadurch aber erscholl der Ruf seiner Tapferkeit, seines Heldenmuths und Kriegsglückes in ganz Israel.

Dieses und Aehnliches spricht augenscheinlich für eine Vorsehung, und daß Sie ganz besonders über Schwache und Hülflose walte: „der den Unterdrückten Recht verschafft" (Ps. 146, 7). Die Rabbinen erzählen: „ein Manichäer fragte den R. Josua Sohn des Chananiah, wie ist es zu begreifen, daß ein Lamm unter 70 Wölfen bestehen kann?" Darauf entgegnete ihm dieser: „allerdings ist groß die Macht des Hirten, der es beschützt" (Esth. Rabbathi sub fine). Dieser Manichäer wunderte sich, wieso das Vorhaben aller Völker, Israel zu verschlingen, wie Wölfe das Lamm, vereitelt werde? und der Rabbi erwiederte ihm, daß dieses durch den es beschützenden Hirten geschehe — durch die göttliche Vorsehung, welche über es waltet. — Es beweist dies aber, daß auch das Böse die Menschen nur unter Zulassung der Vorsehung treffen kann. Wenn wir ferner sehen, wie viele Ruchlose sich vergeblich bemühen, den Einfältigen Leid zuzufügen, so werden diese offenbar durch die Vorsehung und nicht durch eigne Klugheit gerettet, wie es heißt: „die Einfältigen beschützt der Ewige" (Ps. 116, 6). Dieses Beweises gedenkt auch Eliphas: „Er vereitelt die Pläne der Schlauen ꝛc. fängt die Klugen in ihrer eignen List, und der Verschmitzten Rath wird übereilt. Des Tages stoßen sie auf Finsterniß, und tappen am Mittag wie des Nachts. Er rettet vor dem Schwerte, ihrem Rachen, und aus des Starken Faust den Dürftigen; so bleibt dem Armen Hoffnung ꝛc." (Job 5, 12 — 16.) Der Herr Selbst bestätigt denselben in Seiner ersten Entgegnung: „daß den Ruchlosen ihr Licht entzogen werde ꝛc." (ibid. 38, 15), d. h. sie werden verhindert, ihr Vorhaben, welches unter ihrem Licht zu verstehen ist, auszuführen; es würde aber dasselbe in Wirklichkeit eintreten, wenn die Gottheit es nicht beachtete, da sie ja zu dessen Realisirung die zweckmäßigsten Mittel anwenden — werden doch auch die Kunstarbeiten nach Anwendung der gehörigen Mittel in Ausführung gebracht! — wenn daher

das Vorhaben der Ruchlosen nicht gelingt, so zeugt dieses offenbar von einer Vorsehung.

Der zweite Beweis ist von den besondern Strafen zu entnehmen, welche die Ruchlosen je nach Maßgabe ihrer Frevel treffen; denn es läßt sich daraus erweisen, daß es eine nach Gerechtigkeit richtende Vorsehung giebt, wenn wir nehmlich sehen, wie, wer seinem Nebenmenschen einen Geldschaden zufügt, selbst an seinem Vermögen Schaden erleidet; wer ihm einen Körperschaden zufügt, z. B. eine Hand abhaut oder ein Auge aussticht, selbst um eine Hand oder ein Auge kömmt; wer eine Mordthat begeht, selbst umgebracht wird. Dies ist der Fall bei jeder Strafe, die den Schuldigen nach dem Maße, wie er geübt, trifft: so suchten die Egypter Israel durch das Wasser zu verderben: jedes neugeborne Knäblein sollt ihr in den Fluß werfen" (2. B. M. 1, 22) und ihre Strafe bestand darin, daß sie in's Meer versanken; als die Hunde das Blut Naboth's aufleckten, wurde Ahab verkündigt: „an demselben Orte werden die Hunde auch dein Blut auflecken" (1. B. K. 21, 19); David, der der Bath-Seba beiwohnte, wurde verkündigt: „und er wird deine Frauen beschlafen" (2. B. S. 12, 11); so sagt auch Hillel: „weil du ertränkt hast, hat man auch dich ertränkt ꝛc." (Aboth II.) Lauter Beweise, daß Gott dem Menschen nach seinen Handlungen mit demselben Maße vergilt. Jeremias (32, 19) ruft aus: „groß im Rathschluß und mächtig in der Ausführung ꝛc.;" er nennt den Herrn groß im Rathschluß, weil Er von der Ferne her Veranstaltungen trifft und Mittel ausfindig macht, den Sünder nach Verhältniß seines Frevels zu bestrafen und auf dieselbe Weise, wie es daselbst heißt: „nach seinen Wegen." Auch zielt dieses darauf hin, daß, Wer eine schlechte Lebensweise einschlägt und sich alle Mühe giebt, seinem Nebenmenschen zu schaden, mögen übrigens seine Bemühungen fruchtlos geblieben seyn und dem Nebenmenschen nicht geschadet haben, dennoch von dem Herrn wegen seiner schlechten Handlungen bestraft werde, da ja nur die göttliche Vorsehung, welche die Einfältigen schützet, den beabsichtigten Schaden von dem Nebenmenschen abgewendet hat. Am Schlusse jenes Verses heißt es: „nach der Frucht seiner Thaten," anzudeuten, daß Gott den Menschen nach dem Erfolg bestrafe, den seine Handlungen für den Nebenmenschen gehabt haben, wenn sie auch in weiter Nichts als in einer leichtfertigen Rede bestanden, „wie Einer, der zum Zeitvertreib Bränder, Pfeil

und Tod um sich wirft" (Spr. 26, 18). Dieses ist ein unumstößlicher Beweis, daß Gott auf die Frevler merkt und sie richtet, da Er sie ja nach ihrer Weise bestraft. So ruft der Psalmist (9, 17): „der Herr wird als Richter erkannt, wenn in seiner Hände Werk der Frevler sich verstrickt," und im vorhergehenden Verse: „gefangen ihr Fuß, in dem Netz, das sie gestellt." Es wird dieses an noch vielen andern Stellen in den Psalmen besprochen: „Ruchlose zücken das Schwert rc.; aber ihr Schwert dringt in ihr eigenes Herz" (37, 14 u. 15). Die Rabbinen gingen hierin so weit, daß sie zu dem Verse: „und Gott nimmt Sich des Verfolgten an" (Pred. 3, 15), bemerkten: „Wer immer der Verfolger und Wer der Verfolgte seyn mag. Wenn ein Frommer einen Frommen, ein Frevler einen Frommen, ein Frevler einen Frevler, ja selbst wenn ein Frommer einen Frevler verfolgt, immer nimmt Sich Gott des Verfolgten an" (Wajikra Rabbah Parascha 27 u. Koheleth Rabbah z. St.) Dies bezeugt auch der Prophet, wenn er sagt: „dreifach war der Frevel Moab's, den vierten aber kann ich nicht ungerächt lassen, daß es die Gebeine des Königs von Edom zu Kalkstaub verbrannte" (Amos 2, 1), die Sünde Moab's war nehmlich nicht etwa deßhalb so groß, weil der König von Edom besonders fromm gewesen wäre, sondern bloß weil er verfolgt war. Ueberhaupt finden sich häufig Beispiele in den Schriften der Propheten, daß sie den Frevlern Strafe bestimmen in demselben Maße, wie sie geübt: „ihr sprechet, nein! auf Rossen wollen wir fliehen! darum werdet ihr flüchtig werden; auf leichtfüßigen (Pferden) wollen wir reiten! darum werden leichtfüßig seyn eure Verfolger" (Jes. 30, 16), ferner: „sie werfen Loose um mein Volk, geben den Knaben für eine Buhlerin hin und verkaufen das Mädchen um Wein rc." (Joel 4, 3) und weiter unten (v. 7 u. 8): „sehet! Ich rege sie auf an jenem Orte rc. und verkaufe eure Söhne und Töchter durch die Söhne von Juda, welche sie an die Sabäer verkaufen werden." So sagen auch die Rabbinen: „mit dem Maße, mit welchem du missest, wird dir wieder gemessen" (Sotah 8b). Offenbar ein Beweis von einer Vorsehung, vor Der nur die Kleingläubigen sich zu ängstigen haben.

Der dritte Beweis findet sich in den Worten Elihu's, indem nehmlich dem Menschen im Traume gewisse Dinge kund gethan werden: „im Traume, im nächtlichen Gesichte rc., da offenbart Er den Ohren der Menschen" (Job 33, 15. 16) und zwar: „um

den Menschen von seinem Thun abzubringen und von dem Stolze, der ihn benebelt" (v. 17) d. h. damit er ablasse von den bösen Werken, in welchen er verwickelt ist, und die ihm die irdischen Angelegenheiten und unziemlichen Eigenschaften in einem falschen Licht zeigen, und damit er sich von ihnen lossage. Elihu bemerkt darauf weiter, daß sowohl für diese als auch für die künftige Welt ein Nutzen daraus erwachse: „um ihn zu bewahren vor Verderben — jenseits — und sein Leben vor dem Schwerte" — hienieden — (v. 18). Möglich ist's auch, daß Beides auf diese Welt sich bezieht, und unter Verderben ein natürlicher Tod, unter Schwert aber ein zufälliger Tod zu verstehen ist. Eine solche Offenbarung, die dem Menschen in nächtlicher Erscheinung wird, ist ein sprechender Beweis für eine Vorsehung, die über die Individuen des Menschengeschlechtes waltet, da Sie Sich mit dergleichen Einzelnheiten befaßt, die auf das Allgemeine keinen Bezug haben. Augenscheinlich bestehen auch alle Thiergeschlechter ohne solche Mittheilung, wäre diese aber nur als Aeußerung einer Vorsehung zu betrachten, die über das Genus waltet, so müßte sie auch außer dem Menschengeschlechte wahrgenommen werden, und dürfte sich nicht mit Einzelnheiten befassen.

Kap. X.

Der Beweise, die von der abstracten Vernunft zu entnehmen sind, giebt es zweierlei: der eine von Seiten des Objectes — des Menschen, — der andere von Seiten des Subjectes — der Gottheit. — Der erste, von Seiten des Objectes, läßt sich folgender Gestalt führen: die menschliche Vernunft kann unmöglich bloß deßhalb da seyn, um das Geschlecht zu erhalten, denn wir sehen ja, daß die übrigen Thiergeschlechter ohne sie bestehen, wenn daher der Mensch diesen Vorzug vor den übrigen Thieren hat, so können wir unmöglich annehmen, daß er sich selbst preisgegeben und überlassen sey, und daß seine einzelnen Handlungen, wie die der Thiere, nicht beachtet werden, da er ja den Vorzug der Erkenntniß vor ihnen voraushat. Daraufhin weist auch der Ewige Job in Seiner ersten Entgegnung, wo Er von den Wohlthaten spricht, die Er jeder einzelnen Thiergattung erwiesen, jede durch eine besondere Sorgfalt vor den übrigen Gattungen auszuzeichnen, sey es in dem Angedeihenlassen Seines Schutzes oder in der Verleihung einer eigenthümlichen Vollkom-

menheit, wie es heißt: „Wer bereitet dem Raben Speise? &c. (Job 38, 41) weißt du die Zeit, wenn die Gemse wirft? Wer läßt den wilden Esel frei? gabst du dem Rosse Muth? &c." (39, 1. 5, 19.) Außerdem erwähnt Er daselbst der Gnade, die Er dem Menschengeschlechte erwiesen, indem Er in seine Natur eine eigenthümliche Vollkommenheit legte, die Kraft nehmlich, die Urbegriffe zu erfassen, wie Er daselbst sagt: „Wer gab dem Geiste Vernunft?" (38, 36) שכוי wird nehmlich von der geistigen Kraft im Menschen gebraucht, wie bereits (I. 16.) nachgewiesen. In der ersten Hälfte dieses Verses ruft Er: „Wer gab Sicherheit der Weisheit?" auf die Urbegriffe hinweisend, welche in den Menschen bei seiner Entstehung gelegt werden, und die eigentlichen Ursachen sind, durch welche er Erkenntniß erlangen kann, denn ohne sie würden seine Zweifel keine Grenzen haben. Das ב von בטוחות gehört nehmlich zur Radix, wie ebenfalls (I. 16) bemerkt worden. Gott wollte Job dadurch zu verstehen geben, daß diese dem Menschen gewordene Gnade ohne Zweifel mit demselben einen höhern Zweck als mit den übrigen Thieren beabsichtige, und daß dieser ihm innewohnende Vorzug kund gebe, wie er in Seinen Augen höher als alle andere Erdenwesen geachtet sey; nach Verhältniß seines größern geistigen Vermögens aber verdient er einen höhern Grad von göttlicher Sorgfalt. So bemerkt auch Maimonides: „die göttliche Sorgfalt steht im Verhältniß mit der Vollkommenheit der geistigen Kraft im Menschen" (More Neb. III. 18). Wer sich demnach nach seinen Fähigkeiten einen höhern Grad von Vollkommenheit erworben, der verdient auch einen höhern Grad von göttlicher Sorgfalt; Wer sich aber nicht vervollkommnet und sein geistiges Vermögen verkümmern läßt, der sinkt zur Thierstufe herab, und verdient, daß die göttliche Sorgfalt sich von ihm abwende. Es geht also hieraus mit Gewißheit hervor, daß die Vorsehung über den Vernünftigen nach seiner Vollkommenheit walte, wie Sie dem Menschengeschlechte bei seiner Entstehung die besondere Sorgfalt erwies, ihm vorzugsweise vor den übrigen Thiergattungen jene Anlage zu ertheilen. So führt auch der König David (Ps. 8.) die geistige Kraft des Menschen als einen Beweis dafür an, daß die Vorsehung über diese Niederwelt walte: „Ewiger, unser Herr, welche Herrlichkeit wird Deinem Namen durch die ganze Erde! &c." Das Wörtchen מה bezeichnet hier die Unbedeutendheit, wie in: „wir aber, was bedeuten wir &c." (2. B. M. 16, 7). Er ruft

gleichsam sich verwundernd aus: welche Würde und Herrlichkeit kann Deinem Namen durch die ganze Erde erwachsen, da Du ja Deine Majestät den Himmeln verliehen, welche fest sind, wie gegossene Spiegel (Job 37, 18), und ohne Zweifel dauerhaft und glänzend! ich kann mir nicht wohl denken, daß unter den Erdgeschöpfen Jemand seyn sollte, durch dessen Daseyn die Würde und Herrlichkeit Deines Namens erkannt werden könnte! Bei sorgfältiger Forschung jedoch wird mir klar, daß: „durch den Mund der Kinder und Säuglinge Du Deine Macht begründet,“ durch die sicheren Principien nehmlich, die dem Menschen von Natur und nicht durch Unterricht und Angewöhnung geworden; es sind dieses die Urbegriffe, die im Munde der Kinder und Säuglinge sind, oder die Sinneswahrnehmungen, denn alle diese sind feste Grundlagen zur Erkenntniß, bewahrheiten die Vorsehung „gegen Deine Widersacher,“ welche sagen: „der Ewige hat die Erde verlassen“ (Ezech. 8, 12) und „vernichten den Feind, der Rache schnaubt,“ den Armen und Dürftigen quält, und nach Willkühr verfährt, indem er die Vorsehung leugnet. Darauf bespricht er diesen Gegenstand weitläuftig, dessen er eben nur kurzweg erwähnte: „betrachte ich Deine Himmel ꝛc., was ist der Mensch ꝛc.,“ d. h. betrachte ich die Himmel und ihre Pracht, den Mond, die Sterne und ihren Lauf, den Du ihnen gegeben: dann rufe ich mir zu, Was ist der Mensch ꝛc.; denn nichtig ist er in Betracht ihrer Pracht, und verdient nicht von der Vorsehung beachtet zu werden, da er ja ein niederes Geschöpf aus trübem Stoffe und eckelhafter Materie ist. Alsdann aber widerlegt er diese Ansicht: „Du hast ihn den Engeln nur wenig nachgesetzt,“ erwäge ich nehmlich die Bildung des Menschen und ihre Vollkommenheit, daß er geistiges Vermögen besitzt, daß er den Engeln nahe ist, denn er steht ihnen nur in Wenigem nach — insofern sie reine Vernunft sind, ihm aber die Vernunft blos im Keime gegeben worden, — daß eben dieses Vermögen die Würde, der Schmuck und die göttliche Prachtkrone ist, mit welchen Du ihn gekrönt, so „daß Du ihn dadurch zum Herrscher Deiner Werke gemacht ꝛc.;“ denn ohne dasselbe wäre es ihm unmöglich gewesen, alle Thiere, welche stärker und mächtiger als er sind, zu bezwingen und sich zu Füßen zu legen, ebensowenig hätte er sich „Bahn machen können durch das Meer und Pfad durch mächtige Gewässer“ (Jes. 43, 16); daß endlich alles dieses dafür zeuge, wie durch seine Vernunft eine göttliche Kraft ihm beigegeben, und von dem

Geiste seines Schöpfers in ihm sey; wenn ich Dieses zusammen erwäge: so darf ich wohl behaupten, seine Bildung gebe Zeugniß für die Herrlichkeit Deines Namens und Deine Erhabenheit, indem Du einem so trüben Stoffe Geisteskraft hast zufließen lassen, woraus Deine erhabene Vollkommenheit erkannt wird; denn die Erhabenheit eines Meisters wird erkannt, wenn er einem geringfügigen und weit von Vollkommenheit entfernten Stoffe Vollkommenheit verleiht, wie (II. 1) nachgewiesen. Darum schließt er nun: „Ewiger, unser Gott, wie herrlich ist Dein Name durch die ganze Erde!" Das Wörtchen מה bezeichnet an dieser Stelle die hohe Bedeutung, wie in folgenden Versen: „wie viele sind Deine Werke, Herr!" (Ps. 104, 24) „wie groß sind Deine Thaten, Herr!" (ibid. 92, 6.) Sind nehmlich auch die Himmel von einem höhern Stoffe als diese niedern Geschöpfe, so läßt sich doch von der Geisteskraft im Menschen, der den Engeln nur wenig nachgesetzt ist, beweisen, daß herrlich Dein Name sey durch die ganze Erde, und daß Deine Vorsehung über das Menschengeschlecht in dieser Niederwelt walte.

Der zweite Beweis, von Seiten des Subjectes, ist zwiefacher Art: der eine hinsichtlich der Weisheit und Allmacht Gottes, und der zweite insofern der Mensch Sein Werk ist. Der erste, hinsichtlich der Weisheit und Allmacht Gottes, läßt sich folgender Gestalt führen: es ist ein Axiom, daß der Gottheit alle Arten von Vollkommenheit zugeschrieben, alle Arten von Mangelhaftigkeit aber von Ihr ferngedacht werden müssen; ferner rechnen wir es dem Menschen überhaupt als eine Vollkommenheit an, wenn er seine Werke sorgfältig beachtet, damit sie möglichst vollkommen werden; ebenso irgend einem Herrn, der auf seine Untergebenen merkt, sie nach Recht und Gerechtigkeit zu leiten; so aber beide dieses unterlassen, ist es als Zeichen von Mangelhaftigkeit, sowohl bei dem Menschen insofern er Mensch als bei dem Herrn insofern er Herr ist anzusehen. Diese Mangelhaftigkeit hat bei dem Menschen ihren Grund darin, daß er entweder nicht Einsicht genug, oder nicht Macht und Vermögen genug besitzt, bei dem Herrn aber, dem es zwar nicht an dem nöthigen Vermögen fehlt, darin, daß er entweder boshaft und ungerecht ist, oder von seinen Untergebenen geringschätzig denkt. Da nun Gott weisen Herzens und allmächtig ist, wie Job selbst zugesteht (9, 4); so kann Er unmöglich die unter Seiner Leitung Stehenden nicht beachten, weil Er etwa zu schwach dazu wäre

und ihre Bedürfnisse nicht befriedigen könnte; ebensowenig aus Mangel an Einsicht, da Er ja weisen Herzens ist, aber auch nicht aus Bosheit oder Ungerechtigkeit, wie Job wähnte, indem er sagt, daß Gott, als ein Einziger, nach Willkühr mit Seinen Untergebenen ungerecht verfahre: „Er ist einzig, Wer kann Ihm Einhalt thun?" (23, 13) ebenso: „zwischen uns ist kein Schiedesrichter, dessen Gewalt sich über uns Beide erstreckte" (9, 33); denn ganz treffend entgegnet ihm Elihu: „fern ist der Allmächtige von Bosheit und שדי (der Allen Genügende) von Ungerechtigkeit" (34, 10), d. h. der Allmächtige wird es gewiß nicht unterlassen, die Frevler zu züchtigen, auch ist es nicht möglich, daß Er den Frommen unbeachtet lasse, ihn nicht zu belohnen, weil Er es nicht vermöchte, denn Er ist ja שדי, d. h. Sein Daseyn genügt (די), jedem Wesen die möglichste Vollendung zu geben; da Er also im Stande ist, Jedem nach Gebühr zu spenden, so wäre es eine Ungerechtigkeit, wenn Er es unterließe: „fern ist שדי von Ungerechtigkeit." Darauf sagt er weiter: „denn Er vergilt Jedem nach Verdienst," — auf die Belohnung des Guten — „und wie sich der Mensch beträgt, widerfährt ihm," — auf die, den Frevler treffende Strafe hinweisend. — Alsdann sucht er ferner seine Behauptung von der Allmacht zu begründen: „o gewiß! der Allmächtige kann nicht unrecht thun! שדי beuget nicht das Recht!" d. h. da Gott allmächtig ist — אל — und jedem Wesen die möglichste Vollkommenheit verleihen kann, — שדי — dieses aber unmöglich wäre, wenn Er nicht auf die einzelnen Handlungen der Menschen merkte, Jedem nach seinem Thun zu vergelten, und nach seinem Wandel widerfahren zu lassen; da es ferner Unrecht wäre, wenn Er nicht den Frevler nach seinem Frevel bestrafte, der Allmächtige aber nicht unrecht thun kann; da es ebenso eine Rechtsverdrehung wäre, wenn Er nicht dem Frommen nach seinem Wandel Gutes widerfahren ließe, שדי aber das Recht nicht beugt: so dürfen wir demnach mit Recht behaupten, daß der Herr auf die Handlungen der Menschen merkt, Jedem nach seinem Wandel zu vergelten. Daß Er aber allmächtig ist, sucht Elihu dadurch zu bekunden, indem er fragt: „Wer hat Ihm die Erde anbefohlen?" d. h. Wer ist über Ihn gesetzt, der Ihm hätte befehlen können, die Erde zu erschaffen, und der mächtiger als Er wäre — „und Wer hat die ganze Welt eingesetzt?" der wohlthätiger wäre als Er? „so daß wenn Er (dieser Vorgesetzte und Mächtigere) seine Gedanken auf es (das Uni-

versum) richten, und seinen Hauch und Odem zurücknehmen wollte; alles Fleisch vergehen und der Mensch wieder zu Staub werden würde?" gewiß, es giebt kein anderes Wesen außer Ihm, das dieses zu thun im Stande wäre! folglich ist Er absolut allmächtig, kann daher unmöglich Böses oder unrecht thun, noch das Recht hassen. Darum nun fährt er fort: „wenn du Vernunft hast, gieb Acht, und merke auf den Sinn meiner Rede! sollte Er wohl, als ein Feind des Rechts, regieren? oder könnte Er einen höchst Frommen verdammen? schilt man einen König, einen Nichtswürdigen? Fürsten, Bösewichte? wie vielweniger Ihn, der keines Fürsten Ansehen achtet, Der den Reichen nie dem Armen vorzieht, weil sie Alle Seiner Hände Werk sind!" d. h. nachdem wir dargethan, daß Er allmächtig ist und über Alles regiert, so läßt sich unmöglich annehmen, daß der Herr, als ein Feind des Rechts, die Herrschaft führe, und daß Er den völlig Tugendhaften verdamme; denn man darf ja von keinem mächtigen König sagen, daß er unwürdig sey und unrecht thue, ebenso wie von keinem Wohlthätigen, der spenden kann, so viel er will, nur denjenigen, der dem Würdigen nicht nach seiner Frömmigkeit vergilt, darf man so schelten. Keineswegs läßt sich aber einwenden, daß Er dennoch so verfahre, weil Er etwa das Ansehen der Vornehmen auf Erden berücksichtige, denn Er achtet das Ansehen keines Wesens, „weil sie Alle Seiner Hände Werk sind," und Er daher gewiß mit Allen nach gleichem Rechte verfährt, da Er ja die Macht dazu hat und Ihn Niemand daran hindert. „In einem Augenblicke stirbt ein Volk, in einer Mitternacht wird es erschreckt und fährt dahin (durch Seine Boten) und sie (die Boten) schaffen hinweg den Gewaltigen, ohne ihn mit der Hand zu berühren." Dies dient aber zum Beweise, daß: „Seine Augen auf des Menschen Wege gerichtet sind, und daß Er alle seine Schritte sieht. Es giebt kein Dunkel, keinen Todesschatten, wo die Uebelthäter sich verbergen könnten" (Job 34, 10 — 22).

Auf diese Weise sucht Elihu in seiner ganzen zweiten Entgegnung die Vorsehung durch die Allmacht zu erweisen.

Den zweiten Beweis, insofern der Mensch Sein Werk ist, bringt Elihu in seiner vierten Entgegnung, wie weiter folgt. Das Gründlichste nehmlich, was Job gegen alles Dieses vorzubringen wußte, war der Einwand der Geringschätzigkeit: „Was ist der Mensch, daß Du ihn erheben, Deine Aufmerksamkeit ihm zu-

wenden solltest? daß Du ihn jeden Morgen heimsuchest, jeden Augenblick prüfest?“ (7, 17. 18.) Job war also der Meinung, der Mensch sey zu verächtlich und unbedeutend in den Augen des Herrn, als daß Er auf seine einzelnen Handlungen merken sollte, ebensowenig wie Er auf jede einzelne Handlung des Schweines merken werde, wegen seiner verächtlichen Form; Dieses rechnete Er nun (10, 3) der Gottheit als eine Gewaltthat an, daß Sie dem Menschengeschlechte vorenthalten was ihm als Ihrem Händewerk gebühre, welches zugleich geistiges Vermögen besitzt; er nennt es aber deßhalb Sein Händewerk, weil es nicht, wie die übrigen Thiere bloß durch das Naturgesetz entstanden, sondern auch durch göttliche Kraft, indem Er ihm geistiges Vermögen zuertheilte, wie es heißt: „Wir wollen einen Menschen machen“ (1. B. M. 1, 26) (vgl. I. 11); keineswegs, meinte er nun, zieme es dem Herrn, in Rücksicht auf Seine Erhabenheit und die Unbedeutendheit des Menschen, ihm Seine Aufmerksamkeit zu entziehen, denn es schicke sich für kein vollkommenes Wesen sein Händewerk aus Geringschätzung zu verachten: „ziemt es Dir vorzuenthalten, Dein Händewerk zu verachten, und den Rath der Frevler zu begünstigen?“ (10, 3) d. h. ziemt es Dir, weil Du höchst vollkommen und erhaben bist, und der Mensch, im Vergleich dagegen, geringfügig und unbedeutend, ihm das Gebührende vorzuenthalten, daß er nicht die für ihn mögliche Vollkommenheit erreiche, nach der in ihn gelegten Geisteskraft? daß Du ihn aus Geringschätzung zurücksetzest, gleichsam als ob Du den Frevlern beipflichtetest, welche behaupten, tugendhafte Handlungen seyen fruchtlos? Darum nun sucht Elihu in seiner vierten Entgegnung den Einwand der Geringschätzigkeit zu beseitigen: „siehe, Gott ist allmächtig, und verachtet nicht, Er ist groß an Stärke des Verstandes!“ (36, 5) d. h. der Herr kann unmöglich das Menschengeschlecht aus Geringschätzung zurücksetzen, denn kein vernünftiger Meister wird sein Werk aus Geringschäzzung verachten, wenn er ihm die gehörige Vollendung geben kann; da nun Gott allmächtig und allweise ist, folglich dem Menschengeschlechte zu der in ihm liegenden Vollkommenheit verhelfen kann, so ist es Ihm unmöglich den Menschen zu verachten; und indem Er groß an Stärke des Verstandes ist und des Geistes mächtig, wird Er gewiß dem im Menschen schlummernden Geiste zur Entwicklung verhelfen, und dem Menschengeschlechte nicht die Vollkommenheit vorenthalten, die es möglicher Weise erreichen kann;

denn dieses wäre eine Mangelhaftigkeit in Ihm, da Er ja die Macht dazu besitzt.

Wenn endlich Job ausgesprochen: „(ziemt es Dir) den Rath der Frevler zu begünstigen," so erwiedert ihm Elihu, daß dem keineswegs so sey, sondern im Gegentheile: „Er läßt den Frevler nicht leben, und schafft den Bedrängten Recht, Er entzieht dem Frommen Sein Auge nicht ꝛc. Und wenn sie gefangen in Fesseln schmachten ꝛc. so zeigt Er ihnen (dadurch) ihr böses Thun, und ihre überhand genommenen Missethaten. Er öffnet ihr Ohr der Lehre, und ermahnt sie, von Tücke abzulassen" (36, 6 — 10) anzudeuten, daß alles Unheil, welches die Frommen trifft, ein Werk der Vorsehung sey. Gegen das Ende dieser Entgegnung, nachdem er dieses Beweises gedacht, schließt er damit, indem er die Wunder des Regens kund thut, der von der Allweisheit und Vorsehung, und die Wunder des Donners, der von der Allmacht zeugt. Die Beweise von der Allweisheit und Allmacht sind aber so bündig, daß der Herr Selbst in Seinen beiden Entgegnungen sie bestätiget: in der einen nehmlich beweist Er die Weisheit und Vorsehung durch die weise Einrichtung, die sich in der Bildung der Thiere bekundet, und durch die Sorgfalt, die wir auf jede Gattung verwendet sehen, indem jede nach ihrer Art geschützt ist, und ihre eigenthümliche Vollkommenheit hat — was auf die Allweisheit hinweist, worauf diese ganze Entgegnung zielt; — in der zweiten erweist Er die Allmacht, indem Er zu Job sagt: „willst du Meinen Ausspruch vernichten, Mich beschuldigen, damit du gerecht seyest?" (40, 8) d. h. willst du Meine Vorsehung leugnen, und behaupten, daß Ich gegen die Geschöpfe nicht nach Recht verfahre, als ob es Mir an Macht dazu fehlte: „hast du einen Arm wie Gott? und kannst du, wie Er, mit mächtiger Stimme donnern? so umhülle dich mit Majestät und Größe ꝛc., Blicke auf alles Erhabene und stürze es nieder! ja blicke hin auf alles Erhabene, beuge es, und zertritt die Frevler auf ihrer Stelle" (40, 9 — 12). In diesem Sinne wird in jener ganzen Entgegnung die Allmacht des Herrn nachgewiesen, wie Er ungeheure Geschöpfe erschafft, vor deren Anblick schon der Mensch erschrickt und zur Erde niedersinkt: „schon bei dem bloßen Anblick sinkt er nieder" (41, 1). Es soll aber durch dieses Alles gezeigt werden, daß dem Allmächtigen durchaus keine Schwäche zugeschrieben werden dürfe, so wenig als ein Mangel an Einsicht, da wir uns von Seiner unendlichen Weisheit überzeugt,

die sich in der ganzen Schöpfung bekundet. Hierdurch nun ward Job zufriedengestellt und gab zu beiden Behauptungen sein Zugeständniß: von der Allmacht sagte er: „ich weiß, daß Du allmächtig bist;“ und von der Allweisheit: „und daß kein Rathschluß Dir verborgen ist“ (42, 2).

Kap. XI.

Sowie die göttliche Vorsehung für jede Gattung von lebenden Wesen auf verschiedne Weise Sich beurkundet, damit dieselbe den höchsten Grad von Vollkommenheit erhalte, so ist es auch angemessen, daß Sie über jedes Individuum des Menschengeschlechtes nach seiner Bildungsstufe walte, damit es möglichst vollkommen werde. Wir bemerken nehmlich, mit welcher wunderbaren Sorgfalt die Gottheit einer jeden Gattung die höchste Vollendung gegeben, die ihr nach ihrer Bestimmung möglich war. Dieses giebt sich bei jeder Gattung klar und deutlich dadurch zu erkennen, indem ihr der Herr Glieder, Werkzeuge und Kräfte verliehen, die ganz und gar auf die Erhaltung derselben in ihrer vollkommnen Form berechnet sind. So hat die Natur den grasfressenden Hornthieren — weil der Stoff, der zur Zahnbildung tauglich gewesen wäre, auf die Hörner verwendet wurde, weßhalb sie im obern Kinn keine Zähne haben, folglich die Speisen nicht gehörig zermahlen können — die Kraft des Wiederkauens gegeben, damit dadurch ersetzt werde, was sonst unvollendet geblieben wäre; so haben Fische und Vögel, weil sie an Nahrung keinen Mangel haben, eine sehr schnelle Verdauung, wie die Rabbinen sagen: „bei Vögeln und Fischen (geht die Verdauung ihres Fraßes so schnell vor sich) wie wenn er in's Feuer fällt und verbrennt“ (Ohaloth Kap. 11, 7. Sabbath 155b); bei dem Hunde aber, der nicht immer seine Nahrung hat, geht die Verdauung weit langsamer von Statten, wie die Rabbinen zu: „der Gerechte — Gott — ist für das Recht der Armen besorgt“ (Sprw. 29, 7) bemerken: „Gott weiß, daß der Hund nicht immer seine Nahrung findet, darum läßt Er seine Speise drei Tage in seinen Eingeweiden“ (Sabbath das.) Die Raubthiere und Raubvögel, die sich von den Pflanzen nicht nähren können, haben von Natur Werkzeuge, mittelst welcher sie sich von der Jagd ernähren können, auch haben sie in ihren Krallen ein Gift, welches sie während des Zerreißens auf ihren Raub werfen, um ihn zu

erweichen und aufzulösen; denn die Kraft und die Wärme des Giftes dient ihnen hiezu statt des Feuers. Von der Natur der winzigen Ameise und ihrer Emsigkeit können wir auf die Weisheit und Sorgfalt Gottes für alle Seine Geschöpfe schließen, und daß sie sich über alle Theile derselben erstrecke, daraus, daß Er das Kameel mit einem langen Halse versehen, im Verhältniß zur Länge seines Schenkels, damit es ihm leicht werde, seine Nahrung aufzuheben. Wenn nun gleich alle diese Aeußerungen der Vorsehung sich über ganze Gattungen oder Klassen erstrekken, so läßt sich dennoch daraus erweisen, daß Sie über die Individuen des Menschengeschlechts verschiedentlich walten werde. Nachdem wir nehmlich wahrgenommen, wie die Vorsehung bei jeder einzelnen Gattung Sich auf verschiedene Weise kund giebt, wie es gerade dieser Gattung zur Erreichung ihrer Vollkommenheit angemessen ist, und wie es ihrer Constitution und Natur zusagt; wie Sie sie mit den geeigneten Werkzeugen zu ihrer Erhaltung und zur Erlangung ihrer Nahrung versehen; wie Sie auf Solche, die einer besondern Obhut bedürfen, wie die jungen Raben, (um welche sich die Alten nicht kümmern) bedacht ist, ihnen ihre Nahrung zu reichen, so, daß nie junge Raben getroffen werden, die vor Hunger verschmachten; wie Sie ferner für die Rehe um die Zeit ihrer Niederkunft besorgt ist, und nicht eines dieses Schutzes entbehrt, wie die Rabbinen sagen: „weil die Hindin eine enge Gebärmutter hat, darum bereitet ihr der Herr vor ihrer Niederkunft eine Schlange, die sie an jene Stelle beißt" (Baba Bathra 16b), und so bei jeder Gattung auf ähnliche Weise: daraus giebt sich aber als nothwendig zu erkennen, daß es über alle Geschöpfe ein Wesen giebt, welches jedem sein Bedürfniß und seine Vollkommenheit zuertheilt, wie es seine Natur erheischt, und wie es für dasselbe zulässig ist, und keinem vorenthält, was es möglicher Weise erreichen kann. Da nun unter den Individuen des Menschengeschlechts hinsichtlich der Ausbildung ihrer geistigen Fähigkeiten eine größere Verschiedenheit obwaltet als selbst unter den Gattungen der Thiere, indem wir wahrnehmen, wie ein Individuum sich nicht sehr über die Stufe der vernunftlosen Thiere erhebt, ein anderes dagegen mit den Engeln beinahe auf gleicher Stufe steht: so wird es demnach wohl angemessen seyn, daß die Aeußerungen der Vorsehung bei den Individuen verschieden seyen, wie sie es auch in Hinsicht auf die Thiere bei den Gattungen sind; und zwar werden sie

im Verhältniß stehen zu den verschiedenen Vollkommenheitsstufen der Individuen. Daher wird manchmal irgend ein Mensch eine solche Stufe einnehmen, daß die Vorsehung Sich ihm kund giebt, indem der göttliche Wille ihm selbst durch eine Prophetie oder durch einen prophetischen Traum mitgetheilt wird: so wurde dem Abraham verkündigt: „gehe fort aus deinem Lande ꝛc.; und Ich will dich zu einem großen Volke machen ꝛc.“ (1. B. M. 12, 1, 2); so dem Abimelech durch einen Traum des Nachts: „du wirst sterben wegen der Frau, die du genommen“ (ibid. 20, 3); dem ruchlosen Pharao aber wurde der göttliche Wille durch Plagen kund gethan: „und der Ewige suchte Pharao mit großen Plagen heim“ (ibid. 12, 17). Manchem wird dieser Wille durch einen abgesandten Propheten mitgetheilt, wie Barak, dem Sohne Abinoam's, durch Deborah; Eli nnd Saul durch Samuel. Manchem, der auf einer niedrigern Stufe steht, wird dieser Wille weder durch Prophetie, noch durch einen Propheten, sondern durch einen göttlichen Antrieb kund, so wurde Juda angetrieben, vom Wege abzulenken zu seiner Schwiegertochter Thamar, damit Parez und Sarach von ihm abstammten; so Abigail, David entgegenzugehen, was auch dieser als einen göttlichen Antrieb erkannte, wenn er ausrief: „gelobt sey der Ewige, der Gott Israels, der dich heute mir entgegen geschickt“ (1. B. Sam. 25, 32); so wurden manche Richter angetrieben, in den Kampf zu ziehen, um Israel zu retten. Bisweilen wird der Mensch zu irgend Etwas von Gott angetrieben, damit er für eine frühere Sünde bestraft werde, so wurde Achab zum Kriege angetrieben, damit er umkomme, und der Mord Naboth's an ihm gerächt werde, und dergleichen mehr. Oft kommen Leiden über die Menschen, als Krankheit, Gefangenschaft und dergleichen, um sie entweder — als Warnung — zur Rückkehr zum Herrn zu erwecken, von dem Bösen, in das sie sich verwickelt; oder um sie die wenigen Sünden, die sie begangen, abbüßen zu lassen. Durch Leiden dieser Art, werden die Menschen, welche dem Herrn dienen, geprüft: wenn sie Ihm nehmlich rein aus Liebe dienen, werden sie aus diesem Grunde ihre Leiden mit Gleichmuth ertragen; dienen sie Ihm aber bloß aus Furcht vor Strafe und aus Liebe zum Lohne, dann werden sie gegen Seine Fügungen murren, und Ihn der Ungerechtigkeit beschuldigen, wie es Job bei seinen Leiden erging; er fürchtete nehmlich den Herrn, und diente Ihm bloß aus Liebe zum Lohne und aus Furcht vor der Strafe, deßhalb murrte er

auch seiner Leiden halber gegen die Strafgerichte Gottes. Elihu jedoch giebt ihm in seiner ersten Entgegnung zu erkennen, daß dergleichen als Willensäußerung der Gottheit anzusehen sey: „im Traume, in nächtlichen Erscheinungen ꝛc., um den Menschen von seinem Thun abzubringen, und um den Körper (Stolz u. A.) vor dem Mann zu verdecken" (Job 33, 15 — 17), d. h. bisweilen äußert sich der göttliche Wille dem Menschen im Traume, damit er ablasse von den bösen Handlungen, in die er sich gestürzt, und um ihn den irdischen Angelegenheiten mehr zu entziehen, damit er dadurch seine Seele dem Verderben entreiße." Bisweilen äußert sich jener Wille durch eine schwere Krankheit: „auch durch Schmerzen auf dem Siechbette wird er gewarnt, da wühlt heftiges Weh in seinem Gebein (v. 19). Sofort schildert er daselbst weitläuftig die Leiden, die durch diese Krankheit eintreten, und darauf: „wenn er zu Gott fleht, dann wird Er ihn wohlgefällig aufnehmen, er wird mit Freudengesängen vor Ihm erscheinen, Der dem Sterblichen nach seiner Tugend vergilt" (v. 26), wenn er nehmlich eingesehen, daß diese Krankheit eine Folge seiner Vergehungen war, und deßhalb zu Gott zurückkehrt, und dieses in großen Versammlungen und vor dem Sitze der Alten bekennt: „er sieht Menschen an und spricht: ich hatte gesündigt, und das Gerade krumm gemacht." Ein solches Benehmen wird ihm als Tugend angerechnet.

In seiner letzten Entgegnung spricht Elihu von Leiden anderer Art, die bisweilen über den Menschen kommen, als Gefangenschaft und Aehnliches, wodurch er ermahnt wird, von den Sünden abzulassen, in die er gerathen: „und wenn sie gefangen in Fesseln schmachten, verstrickt in den Banden der Armuth: so zeigt Er ihnen (dadurch) ihr böses Thun und ihre überhandgenommenen Missethaten. Er öffnet ihr Ohr der Lehre, und ermahnt sie, von Tücke abzulassen," (36, 8 — 10) und darauf: „gehorchen sie und dienen Ihm, so vollenden sie ihre Tage im Glück ꝛc.; wo nicht, so fallen sie durch's Schwert ꝛc. Nur die Heuchler gerathen in Zorn, sie beten nicht, wenn Er sie züchtigt" (v. 11 — 13). Damit soll gesagt seyn, wenn Leiden über den Menschen kommen, als Gefangenschaft und Aehnliches, die ihm als Erweckungsmittel dienen, damit er ablasse von seinen Sünden, und durch welche erkannt wird, ob er sie gleichmüthig erträgt, sie als Strafe für seine Vergehungen ansieht, und wenn er sich nun wieder zum Dienste des Herrn begiebt, so wird er von Ihm dafür belohnt.

Erduldet er sie aber nicht gleichmüthig, und wird durch dieselben nicht zur Rückkehr zum Herrn angespornt: dann wird er dem Schwerte preisgegeben, und schwindet hin in seinem Unverstande. Diejenigen nehmlich, die Gott nur aus Heuchelei dienen, trügerischen Herzens sind, und gegen den Herrn erbittert werden, wenn Er sie mit Leiden heimsucht — mit Anspielung auf Job, der sich auch des Murrens nicht enthalten konnte — welche nicht zu Ihm sich wenden, nicht beten, wenn Er sie züchtiget, diese: „sterben durch ihren Unsinn, wie Verbuhlte, früh entnervt“ (v. 14). Der Arme jedoch entgeht dieser Leiden seiner Armuth wegen, wenn er sich nehmlich den Beschwerden seiner Armuth geduldig fügt: „Er errettet den Armen durch seine Armuth, und es wird derselbe durch seine Noth belehrt“ (v. 15), d. h. die Noth, in welcher er sich durch seine Armuth befindet, belehrt ihn schon, daß er zu Gott sich wende, und er bedarf weder der Gefangenschaft noch andrer Leiden. So sich aber Jemand in Folge seiner Leiden nicht zum Herrn wendet, sondern sie für zufällig und nicht als Strafe für seine Vergehungen hält: so hat die heilige Schrift längst schon die Strafe eines Solchen ausgesprochen in den Worten: „so ihr aber Meine Werke für zufällig haltet, so will auch Ich Zufälle über euch schicken“ (3. B. M. 26, 23. 24), bis ihr zur Einsicht gekommen, daß sie nicht vom Zufall herrühren. (קרי wird hier etwas gewaltsam erklärt; vgl. Johlson's Uebersetzung, und Anmerkung z. St.)

Kap. XII.

Von der Beseitigung der Klage über das Wohlergehen der Gottlosen.

Zugegeben, daß der, den wir einen Lasterhaften nennen, in Wahrheit ein Solcher sey, ebenso der, den wir einen Frommen nennen, so giebt es dennoch vier Ursachen für das Wohl des Gottlosen. Es kann erstens von Seiten der Vorsehung, die über das Allgemeine waltet, herrühren; man denke sich z. B. es sey über eine ganze Nation verhängt, in Sicherheit und Ruhe zu leben, und daß alle Dazugehörigen sich eines blühenden Wohlstandes erfreuen sollen. Hiemit hat es dieselbe Bewandtniß, wie bei der Vorsehung, die über die Gattungen waltet, welche von höhern Ursachen so angeordnet sind, ohne daß ein Einwand dagegen stattfindet. So unstatthaft die Frage wäre, warum Gott dem

Ruchlosen Hände gegeben, mit welchen er Böses übt, und vollständige Glieder, und Gesundheit und Kraft, Blutschande zu begehen? und dgl. so ist es nicht minder die, warum Er das Verhängniß oder das Schicksal einer Nation nicht ändert, damit nicht dem Frevler Heil erwachse aus den allgemeinen Bestimmungen über die Nation oder die Provinz, nach welchen es jedem einzelnen Bürger derselben wohlergehen soll. Auch kann das Wohl des Frevlers in seiner speciellen Constellation begründet seyn, wenn nehmlich die Verderbtheit desselben nicht so groß ist, daß sein Verhängniß sich vom Guten zum Bösen umgestaltet. Das Glück, das dem Frevler auf diese Weise zu Theil wird, hat Aehnlichkeit mit dem, welches von der Vorsehung, die über das Allgemeine waltet, herrührt; es entsteht nehmlich durch die allgemeine Ordnung, welche bestimmt, daß Wer unter jenem Sternbilde geboren wird, glücklich seyn soll.

Zweitens kann das Wohlergehen des Frevlers von der Vorsehung, die über die Individuen waltet, herrühren, in welchem Falle es als Lohn zu betrachten ist für manche gute That, die er geübt, oder für einige Gebote, die er vollzogen; denn der Heilige, gelobt sey Er, Welcher gerecht und redlich ist, „will keinem Seiner Geschöpfe seinen Lohn vorenthalten" (Baba Kama 38b), deßhalb vergilt Er die frommen Werke des Frevlers hienieden, damit derselbe keinen Anspruch habe an die künftige Seligkeit, wie es nach der Uebersetzung des Onkelos in der heiligen Schrift heißt: „Er belohnt Seine Widersacher für die guten Werke, die sie vor Ihm geübt, während ihres (diesseitigen) Lebens, um sie zu vernichten (jenseits)" (5. B. M. 7, 10). So sagen auch die Rabbinen: „ein Frevler, dem es wohlergeht, ist nicht völlig gottlos" (Berachoth 7a); ferner: „Demjenigen dessen Vergehen seine Tugenden überwiegen, läßt der Herr es (hienieden) wohlergehen, so, daß es den Anschein hat, als ob er das Gesetz ganz und gar erfüllt hätte" (Kiduschin 39b); ferner: „zum Lohne, daß Esau zwei Thränen vergossen, stammten jene Fürsten von ihm ab" (s. Jalk. Schim. par. Toledoth sub fine). Der Psalmist lehrt dieses ausdrücklich, wenn er sagt: „der Unvernünftige sieht das nicht ein, der Gedankenlose begreift es nicht: wenn Frevler grünen gleich dem Grase ꝛc." (Ps. 92, 7. 8); es geschieht aber deßhalb, damit sie in Ewigkeit gestraft werden: „auf daß sie vernichtet werden immerdar," und, sagt er zuletzt, darum nur sind sie hienieden glücklich: „um zu verkünden, daß gerecht der Ewige

ist" (v. 16), daß Er nehmlich keinem Geschöpfe seinen Lohn vorenthält. Selbst der im Götzendienste versunkene Achab, von dem es heißt: „freilich war noch Keiner so gewesen, wie Achab, der sich feilgeboten, zu thun, was dem Ewigen mißfällig war" (1. B. K. 21, 25), blieb bei all' Dem nicht unbelohnt dafür, daß er sich in einen Sack hüllte und vor dem Herrn demüthigte, und das böse Verhängniß wurde von ihm abgewendet und auf die Zeiten seines Sohnes verschoben. Der Herr sprach zu Elias: „siehst du, wie Achab sich vor Mir demüthigt ꝛc., darum will Ich das Böse nicht während seines Lebens über ihn bringen ꝛc." (v. 29). Von dem Glücke, das dem Frevler auf diese Weise zu Theil wird, schließen die Rabbinen auf den Lohn, der den Frommen jenseits bevorsteht: „verfährt Er so (gütig) gegen die Uebertreter Seines Willens, wie vielmehr gegen die, welche Ihm nachleben!" (Nedarim 50b) ferner: „so wie Er die Frevler für das wenige Gute, das sie geübt, hienieden belohnt, so erwartet gewiß herrlicher Lohn die Frommen jenseits." (Taanith 11a etwas anders lautend).

Drittens kann das Wohl der Frevler veranlaßt werden durch die Vorsehung, welche über Andere waltet, entweder über die Guten oder über die Ruchlosen. Ueber die Guten: wie Laban's Güter durch Jacob sich vermehrten, das Haus des Mizraiten wegen Joseph's gesegnet, und Lot durch die Tugend Abraham's gerettet wurde, ja selbst die Einwohner von Zoar Lot's halber verschont blieben; der Engel sprach: „auch in dieser Sache will ich dir zu Gefallen seyn, daß ich die Stadt nicht umkehre" (1. B. M. 19, 21). So können Kinder, selbst wenn sie ruchlos sind, durch die Tugend der Eltern glücklich seyn; Moses sprach: „gedenke Deiner Diener, Abraham, Isaac und Israel ꝛc." (2. B. M. 32, 13). Ebenso können Eltern der Kinder halber glücklich seyn, wie es heißt: „er sammelt sie, und der Gerechte legt sie an" (Job 27, 17); ferner: „dem Frommen aufbewahrt ist das Vermögen des Sünders" (Sprw. 13, 22). Denn oft gelingt es dem Frevler, Güter und Schätze zu sammeln, damit sie seinem Sohne zufallen; so hat er sich bisweilen auch eines langen Lebens zu erfreuen, damit er einen tugendhaften Sohn zur Welt bringe. Die Rabbinen sagen, Gott habe Achas deßhalb ein langes Leben geschenkt, damit Hiskiah von ihm abstamme (vgl. Sanh. 104a). Aehnliche Beispiele ließen sich noch in Menge anführen.

Und durch die Vorsehung, welche über Andere — Ruchlose — waltet: der Herr erhebt nehmlich bisweilen manche nicht minder

Ruchlose als Werkzeuge und Vollstrecker Seiner Rache; sowie Er den Tyrannen, Nebuchadonosar, Sanherib und Titus Macht verlieh, um durch sie die Sündhaftigkeit Israels und anderer Völker zu sühnen. Von Sanherib heißt es: „wehe! Assyrien, Meines Zornes Ruthe, der Stab in seiner Hand ist Mein Grimm; gegen eine heuchlerische Nation schicke Ich es, gegen das Volk Meines Unwillens biete Ich es auf, Beute zu machen, zu plündern, und es wie Straßen-Koth zu zertreten" (Jes. 10, 5. 6). Ebenso von Nebuchadonosar: „ein Hammer, eine Kriegswaffe bist du Mir, Völker zerschlage Ich mit dir ꝛc." (Jer. 51, 20).

Viertens kann es den Frevlern wohlergehen durch Rücksichten auf sie selbst, oder durch Rücksichten auf die Frommen. Durch Rücksichten auf sie selbst: indem der Herr ihnen zuweilen Angenehmes widerfahren läßt, entweder um ihr Gemüth zu verstokken, damit sie sich nicht bekehren, wenn sie widerspenstig waren, Seinen heiligen Geist betrübten, und in Ungerechtigkeit versunken sind, wie die Rabbinen sagen: „der Herr hält die Gottlosen vom Wege der Buße fern" (vgl. Joma 87a); oder umgekehrt, um sie durch Seine Nachsicht und Langmuth zur Buße aufzumuntern.

Und durch Rücksichten auf die Frommen: indem durch das Wohlergehen der Frevler bei ihrer steten Ruchlosigkeit der Lohn der gleichzeitigen Frommen, die das mit ansehen, und dennoch in ihrer Unschuld verharren, um so größer wird. Würde nehmlich der Frevler nach begangener Sünde alsbald bestraft werden, so wäre das Verdienst der Frommen, die Gott aus Liebe dienen, nicht so groß, denn man könnte ja ihre Tugend nicht der Liebe sondern der Furcht vor der Strafe, welche augenscheinlich den Frevler trifft, zuschreiben; nun aber die Ruchlosigkeit der Frevler nicht so schnell bestraft wird, giebt man sich leicht dem Wahne hin, es würde sie in Ewigkeit keine Strafe treffen, und deßhalb thut Jeder, was ihm gut dünkt. In diesem Sinne spricht sich auch Salomo aus: „weil nicht auf die Schuld schnell das Strafurtheil erfolgt, darum übernimmt sich das Herz der Menschen, ruchlos zu handeln," (Pred. 8, 11) er wundert sich gleichsam, daß die Strafe nicht der Sünde auf dem Fuß folge, denn sicher muntere das Ausbleiben derselben des Menschen Herz nur zur Ruchlosigkeit auf, und führt sofort die beiden von uns erwähnten Gründe dafür an: „der Sünder übt wohl hundert Mal Böses, und Er ist dennoch langmüthig gegen ihn" (v. 12), damit derselbe, wie früher bemerkt, entweder sich bekehre, oder

von der Buße abgehalten werde. Und der andere Grund: „auch weiß ich, daß es gut sey für die, welche Gott fürchten,“ (daselbst) die göttliche Langmuth bewirkt nehmlich, daß sie Ihm aus Liebe, und nicht aus Furcht vor Strafe dienen werden.

Dieses sind also die Ursachen, wegen welcher die Gottlosen glücklich seyn können, vorausgesetzt, daß wir Subject und Prädicat richtig angenommen, daß nehmlich der Gottlose in der That ein Solcher, und das Glück wirklich ein Solches sey. Denn es ist ganz wohl möglich, daß wir Manchen für gottlos halten, der es keineswegs ist, wie die Rabbinen sagen: „wenn Jemand zu einem Mädchen sagt: du sollst mir ehelich angetraut seyn, unter der Bedingung, daß ich fromm bin, so ist sie ihm angetraut, und wäre er auch völlig ruchlos, denn vielleicht hat er in seinem Innern den Vorsatz der Besserung gefaßt“ (Kiduschin 49b). Ebenso ist es möglich, daß, was wir für ein Glück halten, nur scheinbar ein Solches ist: „Reichthum zum Unglück seines Besitzers aufbewahrt“ (Pred. 5, 12), wie auch Eliphas sagte: „ein Bösewicht lebt immerfort in Bangigkeit,“ (Job 15, 20) d. h. das Glück, das ihn trifft, kann leicht zu seinem Unheil gereichen, weil er stets der Bangigkeit, der Betrübniß, dem Verdrusse und der Sorge preisgegeben ist, nach dem Spruche der Rabbinen: „je mehr Güter, desto mehr Sorgen,“ (Aboth II) und David sagt: „viel Plagen hat der Verruchte“ (Ps. 32, 10). Sogar was uns sonnenklar ein Glück zu seyn scheint, kann leicht Nichts weniger als ein Solches seyn; so wenn Jemand ein Haus hat, dessen Wände einzustürzen drohen, unter denselben liegt aber ein Schatz verborgen; wären sie nun wirklich eingefallen, so hätte er den Schatz gefunden; durch eine besondere göttliche Vorsehung werden jedoch die Wände wieder gerade, und alles Volk ruft staunend aus, warum wohl diesem Frevler ein so auffallendes Wunder geschehe? in der That ereignete sich dieses aber keineswegs zu seinem Vortheil, sondern bloß um ihm den Schatz vorzuenthalten. Aehnliche Fälle giebt es noch unzählige.

Kap. XIII.

Zur Beseitigung der Klage über die Leiden der Frommen.

Gar häufig wissen die Menschen, daß sie ihre Leiden durch ihre Vergehungen verschuldet, Nichts destoweniger klagen und murren sie gegen die Strafgerichte Gottes; z. B. es hat Jemand schwache Augen, weil er allzusehr der Wollust fröhnte, oder er

leidet an einer Krankheit, von der er weiß, daß sie eine Folge seiner ausschweifenden Lebensweise ist, dennoch ist er verdrüßlich, und murrt über seine Krankheit; von Solchen sagt Salomo: „des Menschen Leichtsinn macht den Weg ihm krumm 2c.“ (Sprw. 19, 3). So riefen die Brüder Joseph's: „was hat uns Gott da gethan?“ (1. B. M. 42, 28) obgleich sie sagten: „fürwahr, wir haben uns an unsrem Bruder verschuldet!“ (ibid. v. 21.) Es ist unnöthig, uns hiebei länger aufzuhalten.

Manchmal begeht Jemand eine Sünde, und vergißt dieselbe, weil Gott gnädig und langmüthig gegen den Sünder ist; wenn Er aber endlich wegen jener Sünde Leiden über ihn bringt, damit er reuig zu Ihm sich wende, dann murrt er, weil er sein Vergehen vergessen, und wähnt, so wie er nicht mehr daran denke, so habe es auch Gott vergessen; sofort klagt und ruft er, daß er unverdient leide; und die Menschen, die von seiner früheren Sünde Nichts wissen, oder nicht mehr daran denken, zeihen den Herrn einer Ungerechtigkeit. Gleichwie wenn A. dem B. fl. 1000 borgt, und aus Nachsicht gegen denselben mit der Einforderung seiner Schuld so lange wartet, bis sie B. in Vergessenheit gekommen; wenn endlich der Gläubiger seine Schuld zurückbezahlt will, läugnet sie der Schuldner und lärmt über unverdiente Quälerei; die Leute, die von der Schuld Nichts wissen, entschuldigen B., in der Meinung, daß, wäre er wirklich schuldig, so hätte ihn A. gewiß früher schon daran ermahnt; selbst wenn sich B. seiner Schuld wieder erinnert, ist er darüber ungehalten, daß sein Gläubiger nicht, wie bis jetzt, noch länger Nachsicht mit ihm haben will. Es ist dies aber Nichts als albernes Gerede, denn auf diese Weise würde Gott niemals Seine Schuld zurückbezahlt erhalten. Von solchen sagt R. Chanina: „Wer da sagt, Gott ist freigebig, dessen Vermögen und Lebensjahre werden verschenkt werden; denn Gott ist wohl langmüthig, aber endlich treibt Er dennoch Seine Schulden ein“ (Baba Kama 50a. Ber. Rabba P. 67. Nach der Leseart des Aruch). Der Prophet äußert sich hierüber, wie folgt: „Siehe! es ist aufgezeichnet vor Mir, Ich schweige nicht, Ich vergelte,“ (Jes. 65, 6) d. h. gebet euch ja nicht dem Wahne hin, Ich werde eure Missethaten vergessen, weil ihr derselben nicht mehr gedenket! sie sind vielmehr vor Mir aufgezeichnet, und Ich werde nicht ablassen, die Sünder in vollem Maße zu bestrafen. Wir wollen aber weiter Nichts zu schaffen haben mit solchen Selbstvergessenen, auch Nichts mit

jenen Selbstschändern, die dazu noch Klagen führen in Folge ihrer Albernheit und ihres Leichtsinnes, von welchen Eliphas so treffend sagt: „den Thoren bringt Verdruß um" (Job 5, 2). So murren und eifern Viele unter dem gemeinen Haufen wider den Herrn und klagen über Seine Fügungen ohne Verstand und Einsicht; selbst, wenn sie das Nöthigste zu ihrem Unterhalt und noch darüber haben, sind sie mißvergnügt, daß sie nicht Silber und Gold im Ueberfluß haben, um sich den Genuß der besten Leckerbissen und der ausgesuchtesten Weine verschaffen zu können; daß sie nicht eine kräftige, unverwüstliche Gesundheit haben, damit sie von ihrer Unmäßigkeit im Essen und Trinken und Wollust nicht einmal Kopfschmerzen davontragen; daß sie nicht gleich dem Schweine und dem Esel sich in der Sinnlichkeit herumwälzen können; und können es überhaupt nicht ertragen, daß ein Anderer mehr Schätze besitzt als sie. Allein schon Maimonides hat Diese nach Gebühr zurechtgewiesen (Moreh N. III. 12); und es bedarf wohl keines großen Wortaufwandes, um das Unstatthafte solcher Klagen darzuthun. Sie fallen im Allgemeinen von selbst weg, sobald man die Richtigkeit der Bezeichnung von Subject und Prädicat in Abrede stellt: wir dürfen nur annehmen, daß Derjenige, den sie für einen Frommen halten, keineswegs ein Solcher ist; denn, Wer albern und thöricht ist, oder seine Sünden vergißt, oder ein Schlemmer, ein Trunkenbold, und unersättlich im Streben nach irdischen Gütern ist, verdient gewiß nicht fromm genannt zu werden, weil nicht, worauf der Mensch, darauf auch der Ewige sieht: „der Mensch sieht auf den Schein, der Ewige aber auf's Herz." Ebenso läßt sich die unrichtige Bezeichnung des Prädicats nachweisen: was sie nehmlich für böse halten, ist es darum noch nicht; denn manchmal trifft den Menschen ein kleines Uebel, um ihn vor größerem zu bewahren, nach der Bemerkung der Rabbinen zu dem Verse: „ich danke Dir, o Ewiger ꝛc.," die wir oben (Kap. 5. S. 425) angeführt, und nach dem Spruche Elihus: „Er rettet den Armen durch seine Armuth" (Job 36, 15). Gar häufig murren die Leute über ein kleines Uebel, daß zu ihrem größten Heile gereicht, wie der Prophet sagt: „Ich züchtige sie, um ihren Arm zu stärken, und sie halten es als etwas Böses von Mir" (Hosea 7, 15). Hier gilt also im Allgemeinen die Regel, daß man zur Beseitigung aller dieser Klagen nur die Richtigkeit der Bezeichnung von Subject und Prädicat in Abrede zu stellen braucht.

Aber auch zugegeben, daß der Fromme wirklich fromm, und das Böse wirklich böse sey, so lassen sich doch vier Ursachen für die Leiden der Frommen angeben, jenen vier ähnlich, die wir für das Wohlergehen der Gottlosen angeführt.

Erstens, durch das allgemeine Naturgesetz, z. B. durch die Natur des Entstehens und Vergehens, wie wenn ein Wolkenbruch den Frommen sammt den Gottlosen dahinrafft, sobald der Fromme nicht in dem Grade tugendhaft ist, daß er eine besondere Beachtung verdiente, um vor dem Unheil bewahrt zu werden; oder durch den natürlichen Einfluß der Gestirne, wenn er keine solche Vollkommenheit erreicht, um deren Einfluß vereiteln zu können; oder wenn derselbe schwächlicher Constitution und stets kränklich ist; oder wenn er zu einer demoralisirten Nation, oder zu einer Provinz gehört, über welche Böses verhängt ist, welches dann den Frommen mittrifft, weil das Schicksal einer ganzen Nation sich auch über die dazugehörigen Individuen erstreckt, sie mögen es nun verdient haben, oder nicht; so wie Daniel und seine Freunde bei der Wegführung des Königs Jojakim und Jeremias bei der des Zedekias mit in's Exil wandern mußten, weil es über Jerusalem oder die Nation so verhängt war, obschon sie es an und für sich nicht verdienten. Bisweilen trifft den Frommen Böses, wenn er sich gegen eine ganze Nation dadurch verschuldet, daß er nicht um Erbarmen für sie gefleht, wie die Rabbinen sagen: „Elimelech, Machlon und Kilion, die größten Männer ihrer Zeit, wurden bestraft, weil sie um Erbarmen für ihre Zeitgenossen hätten flehen sollen, und es nicht gethan“ (Baba Bathra 91a u. b. Jalk. Schim. Ruth. §. 599). Der Fromme soll nehmlich in den Wegen des Herrn wandeln, und, wie Er, an der Erhaltung der Welt Gefallen finden: „Ich verlange ja nicht, daß Jemand dahin sterbe, spricht der Ewige, er bekehre sich nur, und lebe“ (Ezechiel 18, 32); so er es aber nicht thut, wird er dafür bestraft. Bisweilen trifft den Frommen Böses für eine ganze Nation, aber nicht als Strafe, sondern zur Sühne für die ganze Nation; weil nehmlich der Herr die Welt erhalten will, und weiß, daß der Fromme die Leiden gleichmüthig erträgt, und gegen Seine Fügungen nicht murrt, deßhalb schickt Er ihm Leiden zu, als Sühne für das Böse, welches über die ganze Nation verhängt war, wie die Rabbinen sagen: „der Tod der Frommen bewirkt Versöhnung“ (Moed Katon 28a). Ausdrücklich wird Dieses bestätigt durch den Befehl des Herrn an

Ezechiel (4, 4 — 6): „lege dich auf deine linke Seite, und trage die Sünde des Hauses Israel, nach der Zahl der Tage, die du darauf liegst, sollst du ihre Sünde tragen, rc. und solange sollst du tragen rc. Hast du dieses vollendet, so lege dich wieder auf deine rechte Seite, und trage die Sünde des Hauses Juda rc.“ Darauf bezüglich ist auch die ganze Stelle im Jesaias von 52, 13. bis zu Ende des 53. Kapitels: „siehe! glücklich wird Mein Knecht,“ auf Israel hinweisend, welches häufig so genannt wird, wie: „fürchte dich nicht Mein Knecht, Jakob!“ (ibid. 44, 2) „aber du, Israel, Mein Knecht“ (ibid. 41, 8). Weiter heißt es (das. 53, 4): „fürwahr, er trug unsere Krankheit, unsere Schmerzen erduldete er, und wir achteten ihn als einen Geplagten, von Gott Geschlagenen und Gemarterten;“ wer nehmlich die Leiden der Frommen sieht, glaubt, sie hätten sich diese selbst zugezogen, im Grunde erdulden sie sie aber nicht für ihre eignen Sünden, sondern zur Sühne für die ganze Menschheit, oder für eine ganze Nation oder Provinz.

Zweitens kommen bisweilen Leiden über den Frommen durch die Vorsehung, welche über die Individuen waltet: „es giebt nehmlich keinen Frommen auf Erden, der nur Gutes übte und niemals sündigte“ (Pred. 7, 20), vielleicht mag er nun Sünden begangen haben, entweder mit Vorbedacht vor der That, oder mit Bewußtseyn bei deren Ausführnng, und keinen Vorsatz, Buße zu thun, oder nicht die nöthige Reue gefühlt haben: da will ihn nun Gott seine Sünden durch einige Leiden hienieden abbüßen lassen, damit er ganz schuldfrei jenseits selig werde; denn so wie Er den Frevler für seine Tugenden hier belohnt, damit er dort ewig verdammt sey, so bestraft Er den Frommen für seine wenigen Sünden, damit er der ewigen Seligkeit theilhaftig werde, wie die Rabbinen sagen: „Wer viel Tugenden geübt, uud nur wenige Sünden begangen, der wird für diese hienieden bestraft, damit er jenseits seinen Lohn in vollem Maße empfange“ (Kiduschin 40b). Bisweilen sendet die über die Individuen waltende Vorsehung dem Frommen Leiden zu, um ihn vor einer Sünde zu bewahren, welche zu begehen er Gefahr läuft, oder eben im Begriffe ist, nach dem bewährten Satze: „als Jeschurün fett ward, da schlug es aus,“ (5. B. M. 32, 15) und wie die Rabbinen sagen: „Armuth kleidet Israel ebenso schön wie rothes Sattelzeug (oder eine rothe Rose) ein weißes Pferd“ (Chagigah 9b), damit sie nehmlich durch Ueberfluß nicht übermüthig werden,

nach des Propheten Ruf: „Silber gab Ich ihr in Menge ꝛc.“ (Hosea 2, 10).

Drittens treffen manchmal den Frommen Leiden durch einen Frevler, sowie nach einer oben angeführten Bemerkung des Frevlers Glück oft durch einen Frommen veranlaßt wird; und zwar entweder, weil die Eltern Frevler waren, und über sie und ihre Nachkommen eine Strafe verhängt wurde, die sich dann nothwendig auf diese erstreckt, sie mögen übrigens ruchlos oder tugendhaft seyn, sowie alle Nachkommen Eli's wegen der Väter Sünde bestraft wurden, und in Folge derselben auch Achimelech und die Priester der Stadt Nob umgekommen, sowie ferner die Strafe für Adam's Sünde auf alle seine Nachkommen sich forterbt, gleichviel ob sie tugend- oder lasterhaft sind, wie die Rabbinen sagen: „vier sind bloß durch die Anreizung der Schlange gestorben ꝛc.“ (Sabbath 55b. Baba Bathra 17a) d. h. sie begingen keine Sünde, wegen welcher sie hätten sterben sollen, wäre nicht die Ursünde Adam's gewesen, die er auf Anrathen der Schlange begangen. Oder, indem zwar nur über die Eltern Strafe verhängt ward, aber sie sich dennoch zufällig auch auf die Kinder erstreckt, selbst wenn sie fromm sind: ein Reicher verliert z. B. seiner Sündhaftigkeit wegen sein Vermögen, und die Kinder, auch, wenn sie fromm sind, bleiben dennoch arm wegen der Schuld des Vaters, oder es mußten die Eltern ihrer Sündhaftigkeit wegen in's Exil wandern, und ihre Kinder bleiben darin wegen ihrer Eltern Schuld; in diesem Sinne heißt es: „unsere Väter sündigten, aber sie sind nicht mehr! ꝛc.“ (Klagel. 5, 7) denn hätten die Väter nicht gesündigt, so wären (in dem angeführten Beispiele) die Kinder nicht arm, oder nicht im Exil, sie würden vielmehr noch im Lande wohnen, oder sich des väterlichen Vermögens noch erfreuen, solange sie nicht durch eigene Schuld in's Exil wandern, oder ihr Vermögen einbüßen müssen. Denn wenn sie auch nicht ihres religiösen Verhaltens wegen in's Vaterland zurückzukehren, oder von vornherein reich zu werden verdienen, so wären sie doch nicht aus demselben vertrieben worden, wenn sie darin geblieben wären, und hätten das väterliche Vermögen nicht verloren, wenn sie es besessen hätten. Die Verbannung und die Armuth, die sich also die Eltern durch ihre Sünden zugezogen, fällt demnach auch den Kindern zur Last, aber keineswegs deßhalb, weil der Sohn die Sünden des Vaters büßen muß, denn das wäre eine Ungerechtigkeit von Sei-

ten der Gottheit, von welcher Sie weit entfernt ist, wie schon Ezechiel (18, 20) ausgesprochen: „nur die Person, welche sündiget, ist des Todes; der Sohn büßet nicht die Missethat seines Vaters, und der Vater nicht die seines Sohnes,“ außer es müßte durch dieselbe der Name Gottes entweihet, und Vielen, die sie mit angesehen, zur Sünde Anlaß gegeben werden, in welchem Falle, wie bei den Söhnen Eli's, die Strafe sich auch auf die Nachkommen forterbt.

Viertens kommen bisweilen Leiden über den Frommen zu seinem Besten, es werden dergleichen Leiden aus Liebe, auch Versuchungen genannt, und sie lassen sich in drei Unterabtheilungen bringen: zur ersten rechnen wir die Leiden, die den ganz Frommen, welcher dem Herrn bloß aus Liebe dient, treffen; aus Liebe zu ihm sendet der Herr einem solchen Leiden zu, damit irgend eine Unreinigkeit oder ein sündhafter Flecken seiner Seele ausgetilgt werde; denn es giebt nicht leicht einen Menschen, der sich nicht hier und da geringe Vergehen zu Schulden kommen ließe, für die er kein Opfer darzubringen braucht, oder der nicht nachlässig wäre in der Vollziehung eines Gebotes, ohne daß es ihm, wenn er auch noch so fromm ist, in den Sinn kommt, deßhalb Buße zu thun. Dergleichen Vergehen nun, obgleich man kein Opfer dafür darzubringen hat, und sie keine Strafe verdienen, können dennoch, weil sie die Seele beflecken und verunreinigen, sie von ihrer hohen Stufe jenseits herabziehen. Darum bedarf auch eine Sünde, die weder mit Vorbedacht noch mit Bewußtseyn begangen worden, (von der man ganz und gar nicht weiß, daß man sie begangen) obgleich sie keine Strafe verdient, dennoch der Sühne (Schebuoth 8b). Rein aus Liebe zu dem Frommen geschieht es daher, daß der Herr ihm Leiden zusendet, damit jene Flecken und Unreinigkeit der Seele ausgelöscht werden, und sie ungehindert die nach ihren Tugenden ihr gebührende Stufe erreiche. Solche Leiden, deren Ursache die betreffende Person nicht kennt, wiewohl durch sie Vergehen abgebüßt werden, heißen Versuchungen, auch Leiden aus Liebe, nach der Ansicht des Nachmanides in seiner Abhandlung von der Vergeltung, daß es nehmlich keine Leiden ohne Schuld gäbe, mit der Lehre des R. Amai übereinstimmend, welche behauptet: „kein Tod ohne Sünde, keine Leiden ohne Schuld“ (Sabbath 55a), und obgleich die Unrichtigkeit dieser Lehre daselbst nachgewiesen worden, so scheint doch Nachmanides dieses nur von der ersten Hälfte der-

selben gelten zu lassen, aber nicht von der andern, und hält es deßhalb für eine Unmöglichkeit, daß jemals Leiden über den Menschen kommen könnten ohne Schuld.

Zur zweiten Unterabtheilung gehören die Leiden aus Liebe, welche über den Menschen kommen, ohne daß er irgend eines Vergehens schuldig, und es werden dieselben auch Versuchungen genannt. Es ist dieses aber eine längst unter der Nation verbreitete Ansicht, zu der sich auch der Gaon (Saadias, Emunoth we-Deoth 5) bekennt, daß den Menschen auch unverschuldet wohl Leiden treffen können. Der Herr bringt nehmlich bisweilen Leiden über den Frommen, um ihn zu prüfen, ob er Ihm rein aus Liebe diene: „denn der Ewige, euer Gott, will euch auf die Probe stellen, um zu erkennen rc." (5. B. M. 13, 4), oder bloß aus Liebe zum Lohne und aus Furcht vor der Strafe. Denn nicht jeder Mensch, wenn er auch gute Gesinnungen hat, und im Wohlstande und Glücke dem Herrn rein aus Liebe dient, besitzt Gemüthsstärke genug, Mühe und Elend zu ertragen aus Liebe zu Gott, und Ihm in Armuth und Trübsal ebenso zu dienen, wie in glänzenden Verhältnissen, ohne gegen die Fügungen des Himmels zu murren, wenn Noth und Drangsal über ihn kommen. Darum nun schickt Gott dem Frommen Leiden zu, um zu erkennen, ob seine Handlungen auch den guten Gesinnungen entsprechen. Siehe nur! Job war aufrichtig, redlich, gottesfürchtig, mied das Böse, hatte treffliche Gesinnungen und Absichten, dennoch vermochte er nicht das in die Wirklichkeit eintretende Ungemach und Elend aus Liebe zu Gott zu ertragen; denn als er von Leiden heimgesucht ward, murrte er gegen die Fügungen des Himmels, bewahrheitete dadurch die Worte Satans, welcher sprach: „ist Job wohl umsonst gottesfürchtig? fürwahr Du beschützest ihn, sein Haus und Alles, was ihm gehört" (Job 1, 9, 10); und es kam an den Tag, daß sein religiöses Verhalten nicht reine Liebe, sondern Liebe zum Lohne und Furcht vor der Strafe zum Grunde hatte. Leiden dieser Art heißen also darum Leiden aus Liebe, weil durch sie Jene, die den im Glücke lebenden Frommen verdächtigen, daß er nicht die wahre Liebe zu Gott besitze, überwiesen werden, daß derselbe in Trübsal nicht minder dem Herrn diene. Die Rabbinen sagen: „wenn Jemand sieht, daß, Leiden über ihn kommen, soll er seine Handlungen untersuchen," wie es heißt: „„unsern Wandel lasset uns untersuchen rc."" (Klagel. 3, 40); wenn er sich sodann eines Ver-

gehens erinnert, so thue er Buße: „„und zu dem Ewigen uns bekehren““ (daselbst); wird er sich aber keiner Schuld bewußt, so möge er die Leiden seiner Nachlässigkeit im Gesetzesstudium beimessen: „„Heil dem Manne, den Du, o Herr, züchtigest, damit er sich aus Deiner Thorah belehre!““ (Ps. 94, 12) weiß er sich aber auch von solcher Nachlässigkeit frei, so kann er darauf schliessen, daß es Leiden aus Liebe sind: „„denn, Wen der Ewige liebt, Den züchtiget Er 2c.““ (Sprw. 3, 12); und wofern er sie aus Liebe willig annimmt: „„sieht er Nachkommenschaft, lebet lange,““ (Jes. 53, 10) ja, sogar seine Untersuchungen im Gesetze gewinnen bleibendes Ansehen: „„und der Wille des Ewigen wird durch ihn vollzogen““ (daselbst) (Berachoth 5a). Wir erkennen hierin eine Zusammenstellung aller Arten von Leiden, die den Menschen treffen: „wenn Jemand sieht, daß Leiden über ihn kommen“ — über ihn ganz besonders — wenn er nehmlich erkennt, daß sie keine Folge des allgemeinen Naturgesetzes sind, welches wir als die erste Ursache angeben, da sie gerade nur ihn treffen, so soll er seine Handlungen untersuchen, ob nehmlich die Leiden nicht als Strafe für die mit Wissen begangenen Sünden zu betrachten seyen, was wir als die zweite Ursache aufgestellt; wenn er sich sodann einer Sünde erinnert, so soll er Buße thun, und zu dem Ewigen sich bekehren, Der Sich seiner erbarmen wird; wird er sich aber keiner Sünde bewußt, findet also die zweite Ursache hier nicht anwendbar, so soll er die Leiden seiner Nachlässigkeit im Gesetzesstudium beimessen — dem Mangel an Erkenntniß — sey es, daß er in der Lehre und in den Geboten nicht genugsam bewandert ist, und darum irgend eine Sünde nicht erkennt, um sich vor ihr hüten zu können: „der Unwissende kann nicht wahrhaft fromm seyn,“ (Aboth II.) oder, daß er sich nicht zu erklären weiß, auf welche Weise unverschuldete Leiden möglich sind, was wir als die dritte Ursache angegeben; weiß er sich aber auch von solcher Nachlässigkeit frei, so kann er darauf schließen, daß es Leiden aus Liebe sind: „Wen der Ewige liebt, Den züchtiget Er,“ d. h. wenn er weise und einsichtsvoll, folglich auch die dritte Ursache nicht anwendbar ist, so bleibt nichts anders übrig als die vierte Ursache hier als die vorwaltende gelten zu lassen, entweder, indem nach der ersten Unterabtheilung derselben die Leiden eine Aeußerung der göttlichen Liebe sind, und irgend einen Fehler, der der Sühne bedarf, bestrafen sollen, um die Seele von ihren Flecken und ihrer Un-

reinigkeit zu läutern, damit sie die ihr gebührende Stufe erreiche, gleichwie der Vater seinen geliebten Sohn züchtiget, nicht um Rache zu nehmen, sondern um ihn zu seinem Besten zu veredeln, und ihn auf eine höhere sittliche Stufe zu bringen: „macht ihn gehorsam, wie der Vater den Sohn“ (Sprw. 3, 12); oder indem nach der zweiten Unterabtheilung der Fromme geprüft werden soll, ob er Ungemach und Elend aus Liebe zu Gott erträgt, ohne gegen Dessen Fügungen zu murren; wofern er sie nun gleichmüthig duldet, wird er herrlichen Lohn finden, weil alle Welt durch ihn erkennt, was Man Alles aus Liebe zu Gott vermag, und zu eben so reiner Liebe erweckt wird.

Die dritte Unterabtheilung machen die eigentlichen Leiden aus Liebe aus, solche nehmlich, die den völlig Schuldlosen treffen, der seine Fehler bereits gebührend abgebüßt, und nicht mehr geprüft zu werden braucht, da er schon die Probe bestanden. Diese Leiden sind einzig und allein der göttlichen Gnade und Liebe zuzuschreiben, und es werden die Menschen von denselben nicht nur vor den Augen der Welt heimgesucht, sondern auch im Verborgenen, wie z. B. Abraham seinen Sohn auf einem der Berge opfern sollte, wo er von Niemanden außer von Gott gesehen wurde, damit sie eines größern Lohnes theilhaftig werden, und nicht bloß das Verdienst einer guten Gesinnung, sondern auch das einer guten Handlung haben.

Wollte aber Jemand in Bezug auf die zweite Unterabtheilung die Frage an uns stellen: Gott weiß ja, ob der Fromme die Probe bestehen wird, oder nicht; ebenso in Bezug auf die dritte Unterabtheilung: der Herr weiß ja, daß jener Fromme Ihm aus reiner Liebe, mit ganzen Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen dient, wie er auch schon die Probe bestanden, wozu also diese Leiden? so erwiedern wir ihm, daß das Verdienst desjenigen, der wirkliches Ungemach und Elend aus Liebe zu Gott erträgt, weit größer sey, als das eines Frommen, der in Wirklichkeit dergleichen nicht erduldet; und es ist hierauf der Spruch anwendbar: „es rühme sich nicht, Wer das Schwert umgürtet, wie der, der es ablegt,“ (1. B. K. 20, 11) es kann sich nehmlich Derjenige, der nicht wirklich Heldenthaten geübt, obgleich er den Willen dazu hat, — der die Waffen umgürtet — nicht so rühmen, wie der, welcher bereits durch die That seine Tapferkeit bewiesen — der die Waffen ablegt. Darum nun bringt der Herr sehr oft Leiden über den Frommen, ihn daran zu ge-

wöhnen, daß seine Handlungen den guten Gesinnungen entsprechen, damit er eines größern Lohnes würdig werde; denn durch die Handlung wird sein Gemüth in der Liebe zu Gott gefestiget, weil jede Thatsache in der Seele einen weit tiefern Eindruck macht, als es ohne sie geschehen könnte, und zu doppeltem Lohne — für die gute Gesinnung und die gute Handlung — berechtigt. Daß aber die Gewöhnung, auf diese Weise Gott zu dienen, Versuchung genannt werde, bemerkt Nachmanides zur Stelle: „um dich zu peinigen und zu versuchen," (5. B. M. 8, 2) d. h. dich zu gewöhnen, wirkliches Ungemach und Elend aus Liebe zu Gott zu ertragen. Die heilige Schrift sagt ausdrücklich: „denn nur um euch zu versuchen ist Gott gekommen," (2. B. M. 20, 17) d. h. Er offenbarte Sich unter furchtbaren Donnerstimmen und schrecklichen Flammen aus zwei Gründen: erstens, um euch zu gewöhnen, wirkliches Ungemach, Elend und Trübsal aus Liebe zu Ihm zu ertragen, weil durch die Thatsache die Liebe zu Ihm in der Seele festern Boden gewinnt; wofern ihr nun eure guten Gesinnungen, die ihr in den Worten: „wir wollen vollziehen und gehorchen," (ibid. 24, 7) ausgedrückt, durch die That realisirt, so werdet ihr für jene und diese belohnt werden; zweitens, um euch auf die schwere Strafe aufmerksam zu machen, die den Uebertreter des göttlichen Wortes trifft: „damit ihr Ehrfurcht vor Ihm habet" (ibid. 20, 17). So heißt es ferner: „denn der Ewige, euer Gott, will euch versuchen &c.," (5. B. M. 13, 4) d. h. Er will euch gewöhnen, Ihm auf die angegebene Weise zu dienen, damit die Liebe zu Ihm in eurem Herzen Wurzel schlage, und ihr dabei das Verdienst einer guten Handlung habt, wenn nehmlich durch die That erkannt wird, daß ihr Ihm aus Liebe dient, und euch nicht durch die Worte jenes Propheten oder Traumdeuters verleiten lasset, des scheinbaren Nutzens wegen, den ihr durch den Götzendienst erreicht sehet, und der Glücksgüter halber, die er in seinem Gefolge hat; denn Das ist's ja eigentlich, was die Menschen zum Sternendienste anreizt, wie auch Moses sprach: „ihr wisset ja, wie wir uns im Lande Egypten aufgehalten &c., ihr habt ihre Greuel gesehen &c., vielleicht ist unter euch ein Mann oder ein Weib &c." (5. B. M. 29, 15 — 17) ihr habt nehmlich bemerkt, wie jene den Sternen dienenden Völker, obgleich ihre Götter nur von Stein und Holz waren, dennoch an Silber und Gold Ueberfluß hatten, deßhalb befürchte ich, es möchte Einer von euch aus Lust

zu solchem Glücke zu jenem Dienste sich hinneigen. Darauf bezüglich sagte er auch: „denn der Ewige, euer Gott, will euch versuchen," d. h. wofern ihr euch durch solches Glück nicht verleiten laßt, werdet ihr der wahren Liebe zu Gott immer zugethaner werden, und durch das wirkliche Ungemach, das ihr aus Liebe zu Ihm erduldet, auf größern Lohn Anspruch haben, und es wird offenkundig werden, daß ihr Ihm aus reiner Liebe und nicht aus Liebe zum Lohne und Furcht vor Strafe dienet. Hoffentlich wird dies zur Verständniß der Leiden der zweiten Unterabtheilung genügen.

Die Versuchung Abraham's aber, als er Isaac opfern sollte, gehört nothwendig zur dritten Unterabtheilung; der Herr wollte nehmlich die treffliche Gesinnung, die im Gemüthe Abraham's schlummerte, zu Tage fördern, damit er nicht bloß für diese allein, sondern auch für seine gute Handlung auf Lohn Anspruch habe. Es konnte sich jedoch die heilige Schrift hierbei des Ausdruckes: „denn nun weiß Ich ꝛc." (1. B. M. 22, 12) bedienen, obgleich kein neues Wissen in Ihm entstanden ist, weil das Wissen von einer Sache, nachdem sie sich realisirt, nothwendig verschieden ist von dem Wissen, welches der Realisirung vorhergeht; so heißt es auch: „siehe nun! ich weiß, daß du eine Frau ꝛc.," (ibid. 12, 11) obgleich Abraham dieses früher schon wußte. In den angeführten Beispielen heißt Wissen nichts Anderes, als früheres Wissen bestätigt finden. Wir haben schon oben (Kap. 3) nachgewiesen, daß solches Wissen, obgleich es in uns eine Veränderung nothwendig macht, dennoch in Gott keine Veränderung erheische, und es kömmt in der heiligen Schrift der Ausdruck: „Ich weiß," nach Art, wie wir Menschen uns dessen bedienen, vor, weil die Thorah nicht für Engel offenbart wurde, also uns verständliche Ausdrücke wählen muß. Aus diesem Grunde auch wird so häufig das Wort Versuchung gebraucht. Jene Stelle: „nun weiß Ich, daß du gottesfürchtig bist," will also bloß sagen, nunmehr hast du durch die That bewiesen, daß reine Liebe und nicht Furcht vor Strafe dich beseelt; denn man kann seine Liebe zu Gott durch Nichts wohl mehr beurkunden, als wenn man bereitwillig ist, seinen einzigen, 37 jährigen Sohn Ihm zu opfern. Darum wird auch Abraham als ein treuer Freund bezeichnet: „die Nachkommen Abraham's, Meines Freundes" (Jes. 41, 8). Leiden dieser Art sind die eigentlichen Leiden aus Liebe, deren die Gaonim erwähnen; der Herr schickt nehmlich derglei-

chen dem Frommen aus Liebe zu, damit Er ihm einen größern Lohn zuertheilen könne, wenn er wirkliches Ungemach und Elend aus Liebe zu Ihm erduldet. Ganz anderer Art jedoch waren die Leiden Job's und die Versuchung Hiskiah's, von dem es heißt: „als aber die Gesandten der Fürsten von Babylon kamen, die an ihn abgeschickt wurden, um sich wegen des Wunderzeichens, das sich auf Erden ereignet hatte, zu erkundigen, da verließ ihn Gott, um ihn zu versuchen, und seine Gesinnungen alle an den Tag zu bringen" (2. B. Chr. 32, 31). Nach dem Zeugnisse der Schrift bestand er die Versuchung nicht: „Hiskiah aber handelte nicht so, wie es seine Erkenntlichkeit erfordert hätte, denn er übernahm sich in seinem Herzen" (ibid. 25), und es gehören diese Leiden und Versuchung bloß zur zweiten Unterabtheilung. Die der dritten Unterabtheilung dagegen treffen nur die ganz Frommen, wie die Rabbinen zu dem Verse: „den Gerechten prüft der Ewige rc.," (Ps. 11, 5) bemerken: „der Töpfer, wenn er seine Arbeiten mustert, so prüft er nicht die schwachen Gefäße, denn kaum klopft er darauf, so zerbrechen sie schon; nur mit den starken wird er es versuchen, auf diese mag er klopfen, so oft er will, sie werden nicht zerbrechen; so heißt es auch: „„„und Gott versuchte den Abraham""" (Ber. Rab. Par. 32 u. 55). Wenn Leiden dieser Art den Frommen treffen, wie den R. Akiba und seine Genossen, so sind sie keineswegs als Ungerechtigkeit von Seiten des Herrn zu betrachten, sondern als Huld und Gnade von Ihm, der da diejenigen belohnen will, die ihre Liebe zu Ihm bethätigen und nicht bloß in Gedanken hegen; denn kein Mensch kann sich zur Stufe der reinen Gottesliebe erheben, bevor er wirklich Ungemach und Elend aus Liebe zu Ihm ertragen.

Nunmehr ist auch die Frage in Bezug auf die dritte Unterabtheilung beseitigt: warum nehmlich Gott den Frommen versuche, da Er ja dessen Dienstbeflissenheit und Probehaltigkeit kennt? denn, wie bemerkt, wird dereinst Derjenige ganz anders belohnt werden, der in der That dem Herrn dient, als der, welcher Ihm bloß in der Gesinnung dient. Es hat diese Frage Aehnlichkeit mit der, wozu Gott die Ausübung der Gebote befohlen, es wäre ja genügend, wenn man sie in Gedanken hegte? hier braucht man wahrlich nicht mit der Antwort verlegen zu seyn, daß nicht die Gesinnung allein, sondern erst das Vollziehen der Gebote belohnt werden kann. In der heiligen Schrift wird dieses an vielen Stellen eingeschärft: „und du sollst sie

ausüben," ferner: „gehorche Israel! und beobachte wohl Solches zu thun" (5. B. M 6, 3). Ebenso ist es auch bei der Versuchung, der Herr will nehmlich, daß die trefflichen Gesinnungen sich realisiren.

Beherzige wohl, was wir über die vierte Ursache — über Leiden aus Liebe und Versuchung — hier angemerkt haben! denn wir glauben, diese Gegenstände gründlicher und der Wahrheit zusagender als irgend Einer vor uns behandelt zu haben. Resumiren wir nun den Inhalt dieses Kapitels, so ergiebt sich uns sumarisch, daß den Frommen nur nach Recht und Gerechtigkeit Leiden zustoßen können, wenngleich uns verborgen ist, welche von den vier angegebenen Ursachen in ihrem speciellen Falle zu Grunde liegt.

Kap. XIV.

Nachdem wir die Gerechtigkeit der göttlichen Fügungen nachgewiesen, und wie das Leiden des Frommen und das Wohlergehen des Gottlosen zu erklären sey, müssen wir nun noch darauf eingehen, zu zeigen, warum die Propheten und andere weise Männer sich gegen diese Punkte so beschwerten. Nach einer Bemerkung der Rabbinen (Berachoth 7a) soll sogar Moses diese Fragen im Sinne gehabt haben, als er flehete: „mache mir Deine Wege bekannt, damit ich Dich erkenne!" (2. B. M. 33, 13). Daß Job dagegen gemurrt, haben wir schon zur Genüge gezeigt. Auch Asaph sagte: „fast hätten meine Füße gewankt ꝛc.;" „denn ich beneidete die Verruchten, wenn ich das Wohlbefinden der Frevler sah," (Ps. 73, 2, 3) und darauf (v. 13): „umsonst hätte ich mein Herz rein gehalten ꝛc." Jeremias (12) klagt: „warum fällt der Weg der Frevler so glücklich aus?" und Habakuk (1, 13): „warum schaust Du den Treulosen, und schweigst, wenn der Frevler den verschlingt, der Gerechter ist als er?" und (v. 4) „der Gottlose umstricket den Gerechten, darum geht verkehrt das Urtheil aus." Maleachi (2, 17) ruft aus: „ihr ermüdet den Herrn mit euren Reden; wodurch, sagt ihr, ermüden wir ihn? — indem ihr sprechet: wer Böses thut ist wohlgefällig in den Augen des Herrn ꝛc." und (3, 15): „sie steigen empor die Frevel üben, ja sie versuchen Gott, und entgehen der Strafe." Auch im Prediger (8, 14) heißt es: „freilich geschieht diese Eitelkeit auf Erden, daß es Gerechte giebt, denen wider-

fährt was den Ruchlosen, und dagegen Ruchlose, denen zukömmt, was den Gerechten begegnen sollte.“ So ließen sich noch viele andere Stellen aus den Propheten anführen; diese häufigen Klagen aber bedürfen gewiß einer nähern Erörterung.

Um von Asaph zu sprechen, so scheint es mir, daß er jene beiden Fragen im 73. Psalm aufgeworfen, um ihre Unhaltbarkeit zu zeigen, und zwar bedient er sich hierbei der zweiten im vorigen Kapitel von uns angegebenen Ursache. Er beginnt: „Nur Gutes für Israel!“ mit andern Worten: wisse, daß alles Böse, welches den Frommen trifft, nur Gutes zum Zwecke hat; kannst du auch bei'm ersten Anblicke nicht fassen, wie das Böse, welches die Frommen Israeliten trifft, gut seyn sollte, so ist es doch nur gut. Freilich wird es als solches nicht von Jedermann erkannt, nur von denen: „die lautern Herzens sind,“ denn jeder Andere läuft Gefahr, es für böse zu halten: „fast hätten meine Füße gewankt ꝛc.“ und warum? weil ich die Verruchten beneidete und ihr Glück, wenn ich ihre während des ganzen Lebens andauernde Wohlfahrt mitansah, daß sie ohne Schmerz und Leiden endeten und bis zu ihrer Todesstunde stark und kräftig blieben (v. 4 — 6). Er fährt nun fort (v. 7) ihr Glück zu schildern, und wir übersetzen entweder: „ihre Gestalt übertrifft das Fett an Weiße,“ oder: „ihre Augen drängen wegen Fettigkeit hervor,“ keineswegs aber wird dadurch ihr Aussehen verunstaltet, im Gegentheil: „sie übertreffen alle Wünsche des Herzens,“ sie sind nehmlich schöner als sich's irgend Einer wünschen kann. Dabei sind sie boshaft gegen ihre Mitgeschöpfe: „sie lästern, höhnen,“ und versündigen sich gegen den Himmel: „sie messen dem Erhabenen Gewaltthat bei; ihr Mund bläht sich gegen den Himmel, während ihre Zunge auf Erden sich geltend macht“ (v. 8, 9). Sodann giebt er die üblen Folgen an, die das Glück dieser Frevler mit sich bringt: „darum wendet sich mein gedrücktes Volk dahin, und schöpft aus ihrer vollen Quelle“ (v. 10); es fühlt sich nehmlich durch deren Ueberfluß zur Epicuräischen Lehre hingezogen, und leugnet die Vorsehung: „sie sagen, wie kann Gott das wissen? ꝛc. sehet, jene Frevler hier, sie blühen in stetem Glück und Ueberfluß. Umsonst also erhalte ich rein mein Herz, und wasche meine Hände in Unschuld; nur neue Plage bringt mir jeder Tag und jeder Morgen andere Noth. Wollte ich aber ferner noch ähnliche Zweifel aufzählen, so wäre ich treulos am Geschlechte Deiner Kinder (würde vom Verbande

der Frommen mich losmachen). Und so ich darüber nachdenke, es zu erkennen, so ist es vergebene Mühe. Bis ich zu den Heiligthümern des Herrn komme," an den Ort, wo die Endbestimmung eines jeden Menschen erfüllt wird, wo die Seelen unter dem Throne der Herrlichkeit sich verschwistern nach verschiedenen Stufen: „und über ihr Ende nachsinne," ob sie jenem höheren Orte angehören, und darin eingebürgert werden; da sehe ich aber ein, daß das unmöglich der Fall seyn kann, denn jedes Ding nähert sich dem, was ihm ähnlich ist, und fliehet das Gegentheil; folglich können die Gottlosen ohne Zweifel nicht an jenen Ort gelangen, weil es der Natur zuwider wäre, sie werden vielmehr davon abgleiten, und in die unterste Hölle fahren: „nur auf glatten Höhen hältst Du sie hin, und stürzest sie in den Abgrund." Nach einer andern Erklärung kann dieser Vers daraufhindeuten, daß das Glück der Frevler hienieden nur eine Lockspeise für sie ist, damit sie sich nicht bekehren, und für das wenige Gute, das sie geübt, schon diesseits belohnt werden, auf daß sie jenseits der ewigen Verdammniß preisgegeben seyen. „Wie plötzlich sind sie vernichtet! rc. Gleich dem kurzen Traum eines Wachenden, spottest Du, Herr, ihrer Seele" (v. 11 — 20). Daß aber unter צלם die Seele gemeint sey, vgl. Moreh Neb. I. 1. Bis hieher sucht der Psalmist die Klage über das Wohlergehen des Gottlosen zu beseitigen, nach der zweiten von uns angegebenen Ursache.

Sofort ist er auch die Frage von dem Leiden des Frommen zu lösen bemüht. Er geht dabei von der Ansicht aus, daß das Böse, welches den Frommen trifft, keineswegs böse sey, wenn man sich dabei die ewige Seligkeit denkt, welche ihm bestimmt ist. „Wenn sich mein Herz betrübt, und es in meinen Nieren sticht, daß ich thöricht bin, und keinen Grund weiß," — für das Leiden des Frommen — so überlege ich mit mir selbst: „so ich beständig bei Dir bin, hält Deine Rechte mich fest," mich zu retten vor den bösen Begegnissen, die die Natur und der Lauf der Welt mit sich bringt, wie auch David sagt: „wenn meine Seele Dir anhängt, so unterstützt mich Deine Rechte" (Ps. 63, 9). „Mit Deinem Rathschlusse lenkest Du mich," in diesem irdischen Leben; ein göttlicher Antrieb nehmlich ist's, der mich vor dem Bösen schützt. „Und nimmst endlich mich zu Ehren auf," nach diesem Leben. Deßhalb preise ich auch so sehr die große und erhabene Herrlichkeit, die mir ausersehen ist, und denke mir: „Wer ist für mich im Himmel?" — Deine Herrlichkeit, die mich um-

schwebt und beobachtet — „und neben Dir wünsche ich mir kein Erdengut;" denn ich lebe der Ueberzeugung: „schwinden auch Leib und Herz dahin (die Seelenkräfte, die vom Körper abhangen) so bleibt doch meines Herzens Hort und mein Antheil in Gott auf ewig," mein geistiges Ich wird nehmlich ewig fortdauern, und hat nicht Vernichtung zu fürchten. „Die sich aber von Dir entfernen, sind verloren, Du reibst auf, wer nach Andern buhlt. Gott mich nähern ist mein höchstes Gut! ich setze mein Vertrauen auf den Ewigen, Gott! und verkünde alle Deine Wunderthaten," die durch die Propheten ausgeführt worden (v. 21—28).

Auf diese Weise nun suchte Asaph jene Fragen zu lösen, und sein Verfahren scheint mir zweckmäßig und der Wahrheit zusagend zu seyn.

Kap. XV.

Nachdem wir nun die Art und Weise, wie Asaph jene Fragen gelöst, angegeben, so bleibt uns noch zu erklären übrig, warum die nachfolgenden Propheten neuerdings solche Klagen erheben, und welche besondere Bemerkung sie dabei gemacht. Freilich könnten wir annehmen, sie hätten der Erklärung Asaph's ihren Beifall geschenkt, und führten jene Klagen nur deßhalb im Munde, weil es ihnen großes Kümmerniß machte, wenn sie das Wohl des Frevlers und das Leiden des Frommen mitansehen mußten. Denn, was man mit eigenen Augen sieht, erregt weit größeren Kummer, als das bloße Wissen davon, weil jede sinnliche Wahrnehmung einen weit tiefern Eindruck bei dem Menschen macht, als das in Wahrheit Erkannte, obschon es über jeden Zweifel erhaben ist. Siehe! als Gott zu Moses auf dem Berge sprach: „gehe hinunter ꝛc." (2. B. M. 32, 7) hegte dieser gewiß keinen Zweifel an der göttlichen Mittheilung, dennoch nahm er keinen Anstand, die Tafeln mithinabzunehmen, und wollte sie nicht auf dem Berge zurücklassen; erst als er näher zum Lager kam, und augenscheinlich das Kalb sah, entbrannte sein Zorn, warf er die Tafeln aus der Hand und zerbrach sie unten am Berge! Die sinnliche Wahrnehmung machte also einen ganz andern Eindruck auf ihn, und es grämte und verdroß ihn weit mehr, als es bei'm bloßen Hören der Fall war, obschon er wußte, daß, was Gott ihm mitgetheilt, gewiß die reine Wahrheit sey. Ebenso ließe sich annehmen, daß die Pro-

pheten sich ganz besonders betrübten, wenn sie das Leiden des Frommen und das Wohl des Frevlers selbst mitansahen, und daß sie deßhalb jene Klagen ausgestoßen hätten, gleichwie ein Patient über seine Krankheit Klagen führt, obschon er deren Veranlassung kennt, und schon vor ihrem Eintritt wußte, daß er nothwendig erkranken werde. Jeremias scheint sogar darauf hindeuten zu wollen, wenn er ausruft: „gerecht bist Du, Ewiger, wenn ich Dir Einwürfe mache!" d. h. ich weiß, daß Deine Fügungen gerecht sind, wenn ich auch dagegen murre, dennoch kann ich die Klage nicht unterdrücken: „warum fällt der Weg der Frevler so glücklich aus?" (Jer. 12, 1). So ließe sich auch annehmen, daß dieses die Meinung aller Propheten gewesen wäre, (die diesen Gegenstand berühren); jedoch dürfte diese Annahme Manches unbefriedigt lassen, auch stimmt sie nicht mit allen Bibelstellen überein.

Es scheint mir demnach, daß die Klage der Propheten von der des Asaph völlig verschieden war, und daß bei jener dieselbe Ansicht obwaltete, welche David vorschwebte, als er flehete: „laß mich in die Hand des Ewigen fallen, denn Seine Barmherzigkeit ist sehr groß, nur in Menschen Hände möchte ich nicht fallen" (2. B. Sam. 24, 14 u. 1. B. Chr. 21, 13). Sie erkannten nehmlich die Fügungen Gottes, durch welche den Frommen Leiden treffen, als gerecht an, wie wir schon früher bemerkt, und beschwerten sich nur darüber, daß gerade der Ruchlose zur Ausführung solcher Strafgerichte gebraucht wird, weil dadurch die Menschen zum Zweifel an der Gerechtigkeit des Herrn gebracht werden, und die Lehre an Kraft verliert. So spricht sich auch Habakuk (1, 4) aus: „der Gottlose umstricket den Gerechten, darum geht verkehrt das Urtheil aus;" er wußte wohl, wie sündhaft und strafbar Israel war, dennoch konnte er sich nicht zufrieden geben, daß es gerade durch den Tyrannen Nebuchadnezar bestraft werden mußte, nach seiner Ansicht hätte der Herr es mit Pest, Hungersnoth und bösartigen Krankheiten, wie sie Job getroffen, heimsuchen, oder Jerusalem plötzlich wie Sodom umkehren, aber nicht den Gerechten von dem Gottlosen umstrikken lassen sollen. Daß aber dies seine wahre Meinung sey, spricht er weiter (v. 13) deutlich aus: „warum schaust Du den Treulosen, und schweigst, wenn der Frevler den verschlingt, der *gerechter ist als er?*" er sagt nicht „den Gerechten" schlechthin, ondern „den, der gerechter ist als er;" Israel war nehmlich

nicht geradezu gerecht zu nennen, doch war es gerechter als sein Verderber, der Tyrann Nebuchadnezar. Er beklagte sich also über die Veranstaltung der Gottheit, daß gerade von Seiten des Gottlosen Böses über den kommt, der, wenn auch nicht absolut gerecht, doch gerechter ist als jener.

Auch die Beschwerde Jeremias beruht auf demselben Grund; er führt nehmlich Klagen über die ruchlosen Bewohner von Anathoth, welche ihn verfolgten, und ihm nach dem Leben trachteten, indem sie ihn durch Gift aus dem Wege räumen wollten, ohne daß er's merkte: „ich gleiche dem harmlosen Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird; ich wußte nicht, daß sie Anschläge gegen mich gefaßt haben, wir wollen den Baum sammt der Frucht vernichten, („Gift in seine Speise werfen" nach Jonath. b. Uziel vgl. Kimchi z. St.) vom Lande der Lebenden ihn vertilgen, daß fortan seines Namens nicht mehr gedacht werde" (Jer. 11, 19). Wirklich wäre er auch ohne die besondere göttliche Vorsicht in ihre Hände gerathen wie er (daselbst v. 18) ausgesprochen: „der Ewige machte es mir bekannt, und ich erfuhr es, damals zeigtest Du mir klar ihre Handlungen." Es erstreckt sich aber diese Beschwerde keineswegs über das Verfahren des Herrn selbst, als ob es ungerecht wäre, wenn Er den Frevler zum Werkzeuge seiner Rache an Sünder gebraucht, denn dieses haben wir bereits in der dritten Ursache vom Wohlergehen des Frevlers (Kap. 12) erörtert; sondern bloß über die nachtheiligen Folgen, die es mit sich führt, indem es den Menschen, die Gerechtigkeit Gottes zu verdächtigen, Veranlassung giebt, wie es heißt: „darum verliert die Lehre an Kraft, und nie tritt das Recht siegend hervor," (Habakuk 1, 4) und ferner: „ein getrübter Quell und verdorbener Born, so ein Gerechter, der vor dem Frevler wankt" (Sprw. 25, 26); sowie nehmlich das Getrübtseyn der Quelle und das Verderben des Brunnens diesen selbst weder Unheil noch Nachtheil bringt, sondern nur denen, die sonst daraus trinken würden; so auch gereicht es dem Gerechten selbst, wenn er vor dem Frevler wankt, nicht zum Nachtheil, denn er weiß, daß die Leiden, die ihn treffen, sein Bestes bezwecken, damit er seine wenigen Sünden büße, und daß ja dem Herrn viele Wege zu Gebote stehen, an den Uebertretern Seines Willens Rache zu nehmen; auch ist ihm kein Unterschied, ob der Herr ihm seine Strafe durch eine Schlange, einen Löwen, ein anderes Thier, oder einen Frevler zusende; nur den Leuten, die Solches mitansehen,

bringt es Verdruß und Nachtheil, weil sie sich in die Fügungen Gottes nicht finden können, und alsdann sagen: siehe! jener völlig Verruchte darf seine Bosheit auslassen gegen einen Andern, der zwar nicht absolut gerecht, aber doch gerechter ist als er! Ein solches Verfahren scheint ihnen ungerecht, obschon dem in Wahrheit nicht so ist, wie Habakuk selbst (1, 12) ausgesprochen: „zum Strafgericht, Ewiger, hast Du ihn eingesetzt, und zur Zucht, o Hort, ihn bestimmt;" d. h. der Gottlose ist blos das Werkzeug, durch welches Gott die Frevler bestraft, und die Gerechten zurechtweist, indem Er sie durch ihn Qual und Leiden erdulden läßt, damit sie von ihren wenigen Sünden gereinigt, der Seligkeit theilhaftig werden, und er (der Gottlose) plötzlich auf ewig vernichtet werde, sowie alle Nachkommen Nebuchadnezar's vertilgt worden, während Israel aus dem Babylonischen Exil zurückkam und herrlich gedieh.

Es geht nun daraus hervor, daß alle Leiden der Frommen endlich zu ihrem Heile ausschlagen, während das Wohlergehen der Frevler zu ihrem Verderben führt; der Ausgang aber entscheidet bei jeder Sache, ob sie gut oder böse ist. Nunmehr werden auch alle Aussprüche der Propheten und Weisen verständlicher seyn: Manche sprachen nehmlich im Sinne Asaph's oder Job's, Manche nach Art Habakuk's und Jeremia's, und wir glauben somit das Thema von der Vorsehung zur Genüge erläutert zu haben.

Kap. XVI.

Nach der Abhandlung über die Vorsehung lassen wir sofort eine Betrachtung über das Gebet folgen; denn, wenn es auch kein Grundsatz der Lehre ist, so ist es doch gleichsam ein Abzweig der Vorsehung, weil die Erhörung eines Gebetes nothwendig von einer Vorsehung zeugt, wie wir weiter erweisen werden.

Jeder nehmlich, der sich zu dem Glauben an eine Vorsehung bekennt, ist auch verpflichtet, an die Kraft des Gebetes zu glauben, daß es ihn vor Unheil bewahren könne. Denn, Wer zur Zeit der Noth nicht betet, der glaubt entweder an keine Vorsehung, oder er zweifelt an Ihrer Macht, ihn zu retten, in jedem Falle aber wird er ein Leugner. Wer aber an eine Vorsehung glaubt, und auch an Ihrer Allmacht, ihn zu retten, nicht zweifelt, und sich nur der Wohlthat, daß sein Gebet Erhörung finden werde, nicht würdig hält — sowie eigentlich kein Mensch in seinen Augen sich als gerecht dünken sollte — der darf Nichts destoweniger keinen Anstand nehmen, Gott in seinen Nöthen anzuflehen. Denn sonst würde er ja dem Wahne huldigen, daß das Gute, welches dem Menschen von Gott kömmt, ein Lohn seiner frommen Werke sey, und nicht Gnade und Barmherzigkeit des Ewigen, es heißt aber: „nicht im Vertrauen auf unsere Tugend ergießen wir unser Gebet vor Dir, sondern im Ver-

trauen auf Deine große Barmherzigkeit!" (Daniel 9, 18). Bloße Gnade und Barmherzigkeit ist es also, wenn der Herr Seine Geschöpfe beglückt, aber keine Vergeltung, so sagte Er auch zu Job: „Wer ist Mir zuvorgekommen, daß Ich ihm lohne?" (41, 3) Die Rabbinen sagen: „hat je Einer das Gebot von der Pfostenaufschrift oder vom Geländer vollzogen, bevor Ich ihm ein Haus gegeben? oder hat je Einer das Gebot von den Schaufäden erfüllt, bevor Ich ihm ein Kleid gegeben?" (Jalk. Schim. z. St.) Es ist demnach am Vernünftigsten anzunehmen, daß alle Wohlthaten Gottes rein aus Gnade, aber nicht als Lohn für fromme Werke zu Theil werden. So können demnach Wohlthaten von Ihm ausgehen, gleichviel, ob der, dem sie zu Theil werden, ihrer würdig ist, oder nicht; denn durch das Gebet erwirbt sich der Mensch eine Empfänglichkeit für's Gute, die er seiner Natur nach nicht hatte. Diese Empfänglichkeit kann aber, außer durch Gott, durch kein anderes, weder natürliches, noch künstliches Mittel erlangt werden, weil alle Himmelskräfte beschränkt sind, und nur nach einer gewissen Bestimmung ihre Thätigkeit äußern. Sowie das Feuer die Kraft zu erwärmen, und das Wasser die zu erkälten hat, so hat z. B. der Planet Mars die Kraft zu vertilgen, umzubringen und auszurotten, er kann aber unmöglich seinem Objecte das Gegentheil von dem, was ihm bestimmt ist, zukommen lassen, ebensowenig wie Feuer erkälten kann; so besitzt Jupiter die Kraft zu beglücken und reich zu machen, ist aber ebensowenig im Stande, seiner Bestimmung entgegen zu wirken, wie das Wasser erwärmen kann, und so sind auch alle übrigen höhern Kräfte auf bestimmte Thätigkeiten angewiesen. Die Rabbinen erzählen: „als der Tyrann Nebuchadnezar, den Chananiah, Mischaël und Asariah in den Kalkofen werfen ließ, trat Jarkumi, der Genius des Hagels vor Gott hin, und sprach: Herr der Welt! ich will hinab, den Kalkofen kalt machen, und die Frommen retten; da trat auch Gabriel vor dem Herrn hin, und sprach: dadurch würde sich die Größe der Allmacht nicht so sehr bewähren, sondern ich, als Genius des Feuers, will außen heiß, und innen kalt machen, damit das Wunder desto größer sey" (Pesachim 118a); offenbar besitzt also, wenn der göttliche Wille nicht anders verfügt, Jarkumi bloß die Kraft zu erkälten, und Gabriel die zu erwärmen. So können auch die Himmelskräfte unmöglich auf ihre Objecte einwirken, wenn dieselben nicht dazu empfänglich sind, sie mögen nun nach einer offenbaren oder geheimen Natur auf sie influiren, sowie auch die Medicamente auf den, der sich ihrer bedient, entweder nach ihrer Natur, oder nach ihren verborgenen Eigenschaften, d. i. ihrer geheimen Natur, und je nachdem derselbe dafür empfänglich ist, einwirken. Wenn sich nun Jemand bestrebt, den Einfluß eines Sterns nach seiner offenbaren Natur auf sich zu ziehen, z. B. Feuchtigkeit vom Monde, oder Wärme von der Sonne zu empfangen, so giebt er dadurch keineswegs dem Wahne Raum, daß

solche Wirkung durch eine besondere Willenskraft des Sterns erfolge; so sich aber Jemand bestrebt, durch irgend eine mysteriöse Handlung den Einfluß eines Sterns auf sich zu ziehen — der Wirkung ähnlich, die durch die geheimen Eigenschaften der Medicamente erfolgt — dann bringt er die Menschen zu dem verderblichen Wahne, daß jene Wirkung von dem Willen des Sterns abhänge, dem ist aber nicht also, sondern sowie der Lehrer auf den fähigen Schüler einen größern Einfluß übt als auf den unbefähigten, ohne daß er jenem eine größere Aufmerksamkeit widmet, so influirt auch der Stern ohne Absicht und Willen auf den Empfänglichen mehr als auf Andere. Darin eben bestand aber der eigentliche Irrthum der Sternendiener, daß sie nehmlich wähnten, die Influenz des Sternes entspringe aus einem freien Willensact desselben, den man durch gewisse je einem Sterne zusagende Verrichtungen für sich gewinne, und nicht bedachten, daß besagte Verrichtungen, dem Objecte vielmehr erst die Empfänglichkeit dazu geben. Sie erkannten das wahre Verhältniß von Ursache und Wirkung nicht, und warfen sich deßhalb vor dem Sterne nieder, fleheten zu ihm, opferten, räucherten und goßen Trankopfer aus, in der Meinung, ihn dadurch sich geneigt zu machen. Das Thörichte eines solchen Verfahrens liegt klar am Tage, da die Macht der Himmelskräfte beschränkt ist, sie auch keinen Willen haben, und jede nur soviel wirken kann, als ihrer Natur angemessen ist, und je nach der Empfänglichkeit dessen, auf den sie influirt. So wurde z. B. dem Baal-Peor die Kraft zugeschrieben, diejenigen, die ihre Nothdurft vor ihm verrichteten, zu purgiren, die Rabbinen erzählen: „die Priester dieses Götzen gaben seinen Verehrern Kohl zu essen und junges Bier zu trinken“ (Sanhedrin 64a), damit sie solchen Dienst besser verrichten können. Diese Wirkung mußte bei dem Verehrer nothwendig erfolgen, ob er ihrer bedürftig war, oder nicht, sie konnte aber nur für den wohlthätig seyn, der ihrer benöthigt war, mußte aber jedem Andern schaden und oft den Tod bringen, denn die Wirkung hing keineswegs von dem Willen des Götzen ab. Die heilige Schrift nennt darum auch diesen Dienst ein Todtenopfer: „sie hingen dem Baal-Peor an, und aßen Todtenopfer“ (Ps. 106, 28); sowie die Todten keinen Willen haben, so auch die Sterne; sowie das Feuer das Kleid eines Frommen, wenn es ihm nahe kommt, nicht verschonen, oder das Kleid eines Frevlers, wenn es nicht in seiner Nähe, oder nicht brennbar ist, nicht verbrennen kann: so kann auch der Stern Gutes oder Böses, nur wie es seiner Natur gemäß ist, wirken, und je nach der Empfänglichkeit seines Objects. Es ist demnach höchst verkehrt, einen willenlosen Stern anzubeten, und man darf sein Gebet nur an Gott richten, Dessen Thätigkeit mit Willen von Ihm ausgeht, Der immer so und auch umgekehrt handeln kann, Der unverdient Gnade übt, ob das Object ihrer würdig sey, oder nicht, wenn es sich nur durch Gebet dazu empfänglich macht.

Es wird dieses ausdrücklich in vielen Stellen der heiligen Schrift gelehrt, besonders bei Manasse, dem Sohne Hiskiah's, Könige von Juda, der völlig ruchlos war, ja es gab vor und nach ihm Keinen, der so widerspenstig und gottlos gewesen, wie er, und dennoch heißt es von ihm: „in seiner Noth flehete er zu dem Ewigen, seinem Gotte ꝛc., und da er also zu Ihm betete, ließ Er sich erbitten, erhörte sein Flehen, und brachte ihn wieder in sein Reich, nach Jerusalem" (2. B. Ch. 33, 12. 13). Es ergeben sich hieraus für uns zwei Lehren: erstens, daß wenn auch Jemand den höchsten Grad von Verderbtheit, wie Manasse, erreicht hat, er dennoch durch Gebet Begnadigung finden kann; zweitens, daß das Gebet auch in der Noth erhört wird. Ein Beweis von der unendlichen Gnade Gottes für seine Geschöpfe, denn des Menschen Art ist es zu sagen: warum wendet ihr euch jetzt, da ihr in der Noth seyd, zu Mir? Die Gottheit aber findet Wohlgefallen daran, Gnade zu üben, und Ihre Rechte ist zu jeder Zeit bereit, die Reuigen aufzunehmen: „sie schreien in ihrer Noth zu dem Ewigen ꝛc." (Ps. 107, 6): „in meiner Noth rufe ich den Ewigen an, und Er erhört mich," (Jonas 2, 3) d. h. obgleich ich nicht würdig war, in der Noth erhört zu werden, da ich ja vor Ihm geflohen.

Kap. XVII.

Alle Arten von Gnade gehen und fließen von der Gottheit aus, und Niemand außer Sie kann irgend einem Wesen wahre Gnade zu Theil werden lassen, denn diese läßt sich nur von Dem erwarten, der folgende vier Eigenschaften besitzt: erstens muß der Gnadenspender unveränderlich seyn, denn ist er der Veränderung unterworfen, so ist es umsomehr die von ihm ausgehende Gnade; nun giebt es aber außer Gott kein unveränderliches Wesen, wie schon früher (II. 2, 19) nachgewiesen.

Zweitens darf er der Hülfe keines andern Wesens benöthigt seyn, um solche Gnade oder Wohlthat spenden zu können, denn außerdem wäre ja ihre Beständigkeit nicht zuverlässig, sobald jene Hülfe nicht geleistet wird; nun ist von den himmlischen Kräften bekannt, daß ihre Andeutungen sich nur dann realisiren, wenn gewisse Umstände und Verhältnisse dazu behülflich sind, wenn z. B. der Herr (Stern) des Pflanzenreichs in seinem Ehrenhause (Culminationspunkt) ist, oder einen günstigen Stern anblickt; und es giebt kein Wesen in der Welt, das fremder Hülfe nicht bedürftig wäre, außer Gott, wie es heißt: „Ich, der Ewige, der Schöpfer des Alls, Ich allein dehne die Himmel und breite den Erdball aus von Mir selbst. (Wer mit Mir?" nach dem Ketib. vgl. Beresch. Rab. 1. Ebn Esra u. Kimchi z. St.) (Jes. 44, 24).

Drittens muß der Gnadenspender unter den Gegensätzen gleichmäßig wählen können, denn sonst könnte, wer um Gnade fleht, nicht immer der Erfüllung seines Wunsches gewärtig seyn,

da ja der Mensch bald dies, bald das Gegentheil braucht, bisweilen Krieg, bisweilen Frieden nöthig hat. Nun ist von den Himmelskräften bekannt, daß der Stern, welcher Krieg, nicht Frieden, und der, welcher Zerstören, nicht Aufbauen andeuten kann; auch kann er seine Bestimmung nicht verändern, und der, welcher auf Krankheit hinweist, keine Genesung bringen. Wer demnach um Gnade bittet, kann nur alsdann sie zu erlangen hoffen, wenn der Gnadenspender von den Gegensätzen jeden gleichmäßig eintreten zu lassen vermag; es vermag dieses aber Niemand in der Welt außer Gott: „Ich bilde das Licht, schaffe die Finsterniß, mache Frieden und schaffe das Böse 2c." (ibid. 45, 7).

Viertens muß die Macht des Gnadenspenders der Art seyn, daß durchaus Niemand ihn an der Vollstreckung seines Willens hindern kann, denn sonst wäre es ja ungewiß, ob die erflehete Gnade erlangt werden könne, weil er ja vielleicht von irgend Jemanden daran verhindert werden könnte. Nun kann aber jedes andere Wesen in seinem Vorhaben von Gott verhindert werden, nur Gott allein kann von Niemanden an der Ausführung Seines Willens gehindert werden: „siehe, Er reißt hinweg, Wer will's hindern? Wer kann zu Ihm sagen, was thust Du da?" (Job 9, 12). Sind nun diese Eigenschaften bei einem Gnadenspender vereinigt, dann kann man mit Zuverlässigkeit darauf rechnen, daß die von ihm ausgehende Gnade beständig seyn werde, und daß er die erwünschte Gnade zu ertheilen im Stande ist. Da aber außer Gott Niemand im Besitze dieser vier Eigenschaften ist, so wird es wohl einleuchten, daß man von Niemanden außer Ihm Gnade erflehen oder hoffen darf.

Dieses ward auch von Moses in seinem Abschiedsgesange erläutert: „erkennet nun, daß Ich, Ich es bin 2c.!" (5. B. M. 32, 39) die Heiden nehmlich, welche Israel peinigten, glaubten, Gott habe die Macht nicht, es zu retten, und fragten daher: „wo ist ihr Gott? der Fels, auf den sie trauten? der ihrer Opfer Fett verzehrte 2c." (ibid. v. 37, 38), ein Beweis, daß sie wähnen, der Gott Israels sey wie die übrigen Himmelskräfte der Veränderung unterworfen, oder der Hülfe eines andern Gottes bedürftig, oder habe die Macht nicht, unter zweien Gegensätzen gleichmäßig zu wählen, oder könne etwa durch ein anderes Wesen gehindert werden; darum nun zeigt Moses, daß dem durchaus nicht so sey, sondern daß im Gegentheil Gott selbstständig und unveränderlich ist: „erkennet nun, daß Ich, Ich es bin!" Kein Wesen in der Welt kann nehmlich mit Recht von sich sagen: ich, ich bin es, außer Gott (vgl. II, 19. S. 160). So heißt es auch: „welches Wesen wollt ihr Mir vergleichen, der Ich, gleich bleibe," d. h. das sich immer gleich bliebe, wie Ich, „und heilig genannt werden könnte?" (Jes. 40, 25) denn jedes andere Wesen verändert sich von Tag zu Tag, ist heute nicht mehr wie gestern, kann daher nicht mit Recht von sich sagen: ich, ich bin es, weil ein und dieselbe Eigenschaft ihm nicht beständig zukommt,

nur Gott allein, als der Unveränderliche, kann so von Sich sprechen: „Ich, Ich bin der Ewige“ (Jes. 43, 11), denn diese doppelte Bezeichnung der Person ist nur auf den Herrn anwendbar, Der heute unverändert ist wie gestern. Das wäre nun die erste in diesem Kap. angegebene Eigenschaft. Weiter heißt es in jenem Gesange (v. 39): „und neben Mir kein Gott,“ d. h. Ich bin in Meinen Unternehmungen der Hülfe eines Andern durchaus nicht bedürftig — auf die zweite Eigenschaft hinweisend. — Ferner: „Ich kann tödten und beleben,“ d. h. Ich besitze die Macht, unter Gegensätzen sowohl das Eine, wie das Andere zu wählen — auf die dritte Eigenschaft hinweisend. — Endlich: „und aus Meiner Hand errettet Niemand,“ womit die vierte Eigenschaft bezeichnet wird, daß nehmlich kein Wesen Mich an der Ausführung Meines Willens hindern kann.

Da es nun außer Ihm kein Wesen giebt, welches diese vier Eigenschaften besitzt, so kann auch unmöglich von einem Andern außer Ihm die Gnade ausgehen; deßhalb ruft auch der Sänger: „vertraue, Israel, auf den Herrn! denn bei dem Herrn ist die Gnade,“ (Ps. 130, 7) d. h. vertraue auf Gott! denn, was du dir erflehest, erhältst du nicht als Vergeltung, sondern als Gnade, diese aber kann nur Der erweisen, der die Quelle aller Gnade und Wohlthaten ist.

Darum darf man auch an Niemanden, außer an Gott, sein Gebet richten, denn wie sollten wir Jemanden anflehen, der nicht die Macht hat, unser Verlangen und unsere Bitte zu erfüllen? Schon unser Erkenntniß-Vermögen belehrt uns, nur Den anzubeten, der die Macht besitzt, unsere Wünsche zu erfüllen. Zum Beten aber werden wir von Seiten unseres Erkenntnißvermögens aufgefordert, denn, wenn es auch heißt: „das Begehren der Demüthigen erhörst Du, Ewiger,“ (ibid. 10, 17) woraus hervorzugehen scheint, daß man zum Beten durch das Begehrungsvermögen angetrieben wird, so muß zwar allerdings vor Allem dieses rege seyn, alsdann aber ist es das Erkenntnißvermögen, welches Mittel und Wege ausfindig macht, um jenes Begehren zu erlangen; wenn es nun einsieht, daß nur der Allmächtige es ist, welcher auch auf Unwürdige Seine Gnade ausströmen läßt, dann wird es zu der Ueberzeugung kommen, daß man nur Ihn anbeten darf. Das Erkenntnißvermögen allein ist es also, welches den Menschen zum Guten und zur Liebe gegen Gott antreibt, während das Begehrungsvermögen ihn von diesem Ziele abführt; darum heißt es auch am Schlusse jenes Verses: „wenn ihr Herz empfänglich ist, dann vernimmt es Dein Ohr,“ denn nur, wenn das Erkenntnißvermögen zur Anbetung Gottes gestimmt ist, wird das Flehen der Demüthigen erhört. So wurde auch dem Daniel (10, 12) verkündigt: „von dem ersten Tage an, da du dir vorgenommen, Einsicht zu erlangen und vor deinem Gotte zu fasten, wurden deine Worte erhört.“ Die Rabbinen deduciren daraus, (Taanith 8b) daß schon der Vorsatz zu fasten, bevor man noch

wirklich gefastet, die Erhörung des Gebetes befördere, weil bereits das Herz zur Demuth gestimmt ist. So heißt es auch: „ehe sie rufen, antworte Ich ꝛc.“ (Jes. 65, 24) d. h. sind sie nur einmal in ihrer Erkenntniß so weit gediehen, zu beten, sich zu demüthigen, oder zu fasten, so antworte Ich schon, bevor sie noch diese Dinge ausgeführt; „während sie reden,“ Gebete und Fasten zu veranstalten, „erhöre Ich sie,“ sobald sie nur erkannt, daß man dieses oder jenes Gegenstandes halber beten müsse, und daß er zu erlangen sey, nicht nur von Seiten Gottes, denn bei Ihm ist alles möglich, sondern auch von Seiten des Flehenden, ob nehmlich dieser für solche Gnade empfänglich sey. Denn unziemlich ist es, Dinge von Gott zu erbitten, auf die man nicht den mindesten Anspruch hat, sowie es gewiß absurd wäre, wenn Jemand Gott bitten wollte, ihn, wie Alexander, zum Herrscher der Welt zu machen, obschon es Ihm möglich wäre. Nicht Jeder ist solcher Größe fähig, und Gott wird gewiß die Würdigeren seinetwegen nicht verdrängen, die Gnade aber wird in Folge des Gebetes den Flehenden nur nach ihren Anlagen und Fähigkeiten zu Theil, wie es heißt: „befiehl nur dem Ewigen deine Wege“ (Ps. 37, 5); d. h. die göttliche Weisheit allein und sonst Niemand kann ermessen, was dem Menschen zuträglich und wessen er würdig ist.

Kap. XVIII.

Was manche Menschen an der Wirksamkeit des Gebetes irre machte, hat Aehnlichkeit mit dem, was sie zum Läugnen der göttlichen Allwissenheit veranlaßte. Sie stellen nehmlich die Alternative auf: entweder Gott hat über irgend einen Menschen Gutes verhängt, oder nicht; im ersten Falle nun ist das Gebet überflüssig, im zweiten Falle aber, wie kann das Gebet eine Veränderung in dem Willen Gottes hervorbringen, so daß Er jetzt Gutes verhängen sollte, nachdem Er es früher nicht gethan? Gott kann Sich ja nicht aus einem Wollenden in ein Nichtwollendes, und aus einem Nichtwollenden in ein Wollendes verändern! Deßhalb sagen sie auch, fromme Werke können Nichts dazu beitragen, um von dem Herrn Gutes zu erlangen; ebensowenig könne man durch das Gebet irgend ein Gut erreichen, noch ein böses Verhängniß abwenden.

Job bringt diesen Einwand im Namen der Bösen vor und scheint sich selbst zu der Ansicht hinzuneigen, indem er mit Verwunderung fragt, wenn Gott wirklich die Handlungen der Menschen beobachtet, warum bestraft Er denn die Frevler nicht, daß sie solche Ansichten hegen? „warum leben die Frevler so glücklich? werden alt und nehmen an Kräften zu? ihre Nachkommen stehen fest vor ihnen ꝛc.,“ und doch sprechen sie zu Gott: „hinweg von uns! wir wollen Deine Wege nicht kennen lernen! Was ist der Allmächtige, daß wir Ihm dienen sollten? was nützt es

uns, Ihn anzubeten?" (Job 21, 7 — 15). Sie erkennen also weder frommen Werken, noch dem Gebete irgend eine Bedeutung zu, weil sie nehmlich glauben, wenn einmal über einen Menschen Böses verhängt ist, so könne er ihm auf keine Weise entgehen. Daß aber selbst Job zu dieser Meinung sich hinneigte, ist aus dem darauffolgenden (v. 16) ersichtlich: „ihr Glück ist nicht in ihrer Hand, und der Plan der Frevler (den Gott mit ihnen hat) liegt fern von mir," d. h. ich sehe, wie sie weder durch fromme Werke ihr Glück vermehren, noch durch schlechte es verjagen; und so kann ich nicht begreifen, warum nach dem göttlichen Rathschlusse die Frevler ihre Tage im Wohlseyn verleben; deßhalb sehe ich mich auch genöthigt, mich zum Fatalismus zu bekennen, denn, wenn nicht Alles nach einer Nothwendigkeit sich ereignete, so würden die Frevler gewiß bestraft werden: „wie oft verlischt denn die Leuchte der Sünder, und kömmt Unglück über sie? wie oft ertheilt Gott in Seinem Zorne ihnen Strafen zu?" (ibid. v. 17).

Das Unstatthafte dieser Ansicht giebt sich zu erkennen, wenn man erwägt, daß der himmlische Segen dem Menschen nur dann zu Theil wird, wenn er auf einer gewissen (sittlichen) Stufe steht, und eine gewisse Empfänglichkeit dazu hat, so er aber seinerseits sich nicht dazu vorbereitet, so ist er es, der selbst sein Glück verhindert. Es sey z. B. über irgend einen Menschen verhängt, in diesem Jahre eine glückliche Aerndte zu haben, wenn er nun nicht ackert und nicht säet, so mag der Herr noch so viel Regen über die Erde ausgießen, er wird dennoch keine glückliche Aerndte haben; er hat dieses aber Niemanden als seiner eignen Nachlässigkeit zuzuschreiben.

Wir behaupten demnach, wenn über einen Menschen Gutes verhängt ist, so sey es ihm nur dann bestimmt, wenn er einen gewissen Grad von Frömmigkeit erreicht hat — dieser Art sind auch alle Verheißungen, die im Pentateuch vorkommen — ebenso sey ihm Böses nur dann bestimmt, wenn er einen gewissen Grad von Schlechtigkeit und Verworfenheit erreicht: mit der Veränderung seines Verhaltens wird auch nothwendig sein Verhängniß sich zum Guten oder Bösen umgestalten. Denken wir uns, ein König habe befohlen, alle Unbeschnittenen dieser oder jener Provinz müßten sich beschneiden lassen, und es sollte dann jeder Silber und Gold bekommen, oder sie sollten umgebracht werden; Wer sich nun beschneiden läßt, der wendet ohne Zweifel das Böse von sich ab, und wird des Guten theilhaftig. Folglich ist das Bestreben, Gutes zu thun und fromm zu handeln gut und nothwendig, denn es macht für den göttlichen Segen empfänglich, und kann das böse Verhängniß abwenden. Hiemit übereinstimmend, erzählen die Rabbinen: „R. Meir kam nach Mimla, und sah, daß Alle schwarzes Haar hatten (sie starben nehmlich im Mannesalter, bevor sie graue Haare bekamen), da sagte er zu ihnen, wahrscheinlich seyd ihr Nachkommen Eli's, von dem es heißt: „„Alle, die in deinem Hause aufwachsen, sollen im Man-

nesalter sterben"" (1. B. Sam. 2, 23). Darauf baten sie ihn, daß er für sie flehen möchte, er aber ertheilte ihnen den Rath, sich der Tugend zu widmen, denn es stehe geschrieben: „„eine Krone der Zierde ist graues Haar, auf dem Wege der Tugend wird es gefunden"" (Sprw. 16, 31.) (Ber. Rabba Par. 59 vgl. auch Jebamoth 105a; Albo's Text ist etwas abweichend). Daraus geht nun hervor, daß Verhängnisse Gottes nur so lange über den Menschen walten, als er sich auf der entsprechenden moralischen Stufe befindet, mit der Veränderung derselben aber gestaltet sich auch sein Verhängniß um. In diesem Sinne sagen sie auch, daß eine Veränderung des Namens sowie Veränderung der Handlungen das böse Verhängniß abwenden können. In diesem Betracht ist auch die Buße für den Ruchlosen heilbringend, denn durch sie wird er gleichsam ein Anderer, über den jenes Verhängniß gar nicht beschlossen war. Selbst Achab, von dem es heißt: „es war noch Keiner so gewesen, wie Achab, der sich so hingab, das zu thun, was dem Ewigen mißfällig war," (1. B. K. 21, 25) wurde, nachdem bereits Böses über ihn verhängt war, wieder begnadigt, weil er fastete, sich in einen Sack einhüllte und vor dem Ewigen demüthigte. An Elias erging nehmlich das Wort des Herrn: „weil sich Achab vor Mir demüthigt, so will Ich das Unheil nicht während seines Lebens bringen, aber in den Zeiten seines Sohnes werde Ich es über sein Haus bringen" (ibid. v. 29). Auf diese Weise wird es nun klar seyn, wie Gebet und rechtmäßiges Handeln den Flehenden sowohl für ein günstiges Loos empfänglich machen, als auch das bereits verhängte Böse von ihm abwenden, sobald er sich von seinem frühern sündlichen Wandel losgesagt. Das hatte auch Zophar der Naëmathite im Sinne, als er Job den Vorwurf machte, daß er nicht zu Gott flehete, ihn vor Verderben zu wahren, und daß er seinerseits keine Anstalten traf, damit das böse Verhängniß von ihm abgewendet werde: „wenn du dein Herz bereitest, und deine Hände zu Ihm ausbreitest, wenn du Gewaltthat entfernst, und in deinem Zelte keine Ungerechtigkeit duldest: alsdann wirst du dein Angesicht frei von Flecken erheben rc." (Job 11, 13 — 15), d. h. wenn du dein Herz zum Beten stimmst und deine Handlungen rechtmäßig einrichtest, so wirst du ohne Zweifel deine Leiden loswerden. Daraus geht nun hervor, daß Beten und Rechtlichkeit zu jeder Zeit das böse Verhängniß abwenden können. So sagen auch die Rabbinen: „Beten ist für den Menschen immer gut, sowohl vor der Bestimmung seines Schicksals, als auch nachher" (Rosch-Haschana 18a).

Die Frage aber: wie durch das Gebet der göttliche Wille verändert werden könne? verdient keine Berücksichtigung, denn es lag ursprünglich im göttlichen Willen, daß das Verhängniß nur dann in Erfüllung gehe, wenn jene Person ein solches Betragen, ein solches Verhalten beobachtet, mit der Veränderung desselben sollte aber auch ihr Verhängniß ein anderes werden. Die Frage

dagegen: wenn das Gebet eine Veränderung im Verhalten hervorbringt, so müsse es ja auch eine Veränderung im göttlichen Wissen bewirken, fällt mit der Frage zusammen: wie neben der Allwissenheit Gottes eine Möglichkeit zulässig ist? Und so wie wir nicht erforschen können, wie unter Zulassung der Möglichkeit das göttliche Wissen unverändert bleibt, ebensowenig können wir erforschen, wie es bei der Wirksamkeit des Gebetes unverändert bleibt; gleichwohl sind wir des Glaubens, daß es in beiden Fällen unverändert bleibt, nehmen aber Nichts destoweniger die Existenz der Möglichkeit an, da die Erfahrung für sie spricht: ebenso halten wir das Gebet für wirksam, das Verhängniß abzuwenden, da auch dafür die Erfahrung spricht, wie gezeigt werden soll. Denn, wenn wir auch nicht einsehen, wie Sein Wissen, ohne daß es sich verändere, mit der Wirksamkeit des Gebetes in Uebereinstimmung zu bringen sey, so wie wir auch nicht begreifen, wie es mit der Existenz der Möglichkeit in Einklang kommen kann: so dürfen wir darum doch nicht den Erfahrungssatz leugnen, daß Gott oft den Flehenden erhöre, sein Verlangen zu erfüllen, von welcher Art es auch seyn mag.

Das war es auch, was Eliphas dem Job entgegnete, als er sah, daß dieser zur Ansicht der Frevler sich hinneigte, die da rufen: „wer ist der Allmächtige, daß wir Ihm dienen, was nützt es uns, daß wir Ihn anbeten sollen?“ (Job 21, 15) indem er ihn anredet: „du sprichst: wie kann Gott es wissen? sollte Er durch die Wolken richten? Gewölke hüllt Ihn ein, Er sieht Nichts ꝛc.“ (ibid. 22, 13. 14) d. h. da du dich zur Ansicht der Frevler hinneigst, die da rufen: „was nützt es uns, daß wir Ihn anbeten sollen?“ also die Wirksamkeit des Gebetes leugnest, damit das göttliche Wissen unverändert bleibe: so mußt du aus demselben Grunde die Allwissenheit Gottes neben der Existenz der Möglichkeit in Abrede stellen; darum sagt Eliphas auch: „du sprichst: wie kann Gott es wissen?“ ja es scheint sogar, daß du einen selbstständigen Gang der Welt annimmst, und so frage ich dich: „hältst du fest an einem nothwendigen Gang der Welt, wie ihn die Uebelthäter angenommen? ꝛc. die zu Gott sprachen: „weg von uns! was kann der Allmächtige für uns thun?“ (ibid. v. 15 — 17) — er nennt diejenigen, die an einen nothwendigen Gang der Welt glauben, Uebelthäter, weil nach ihnen das rechtmäßige Handeln und das Gebet keine Bedeutung hat. — Und so ermahnt er ihn auch gegen das Ende dieses Kapitels: „wenn du zum Allmächtigen zurückkehrst, so wirst du wieder aufleben ꝛc. (v. 23) du wirst zu Ihm flehen, und Er wird dich erhören“ (v. 27), er will ihm damit gleichsam andeuten, daß sein Unglaube die Ursache seiner Leiden war, weil er nehmlich sein früheres Glück nicht der Gottheit, sondern dem Laufe der Natur zuschrieb; da er nun gegenwärtig von seinen Leiden dieselbe Ansicht hegte, und darum ihrethalben kein Gebet an Gott richtete, so rief ihm Eliphas zu, daß, wenn er an Gott sich wenden, Ihn anbeten,

und vor Ihm bekennen werde, daß Alles von Ihm herrühre, so werde sein Gebet erhört, und er selbst, von seinen Leiden befreit, mit Glücksgütern beschenkt werden: „du wirst zu Ihm flehen, und Er wird dich erhören (v. 27) du wirst Ueberfluß haben an strahlendem Erz, und Schätze werden dir zur Stütze dienen," (v. 25) d. h. in Folge deines Gebetes wirst du glücklich seyn. So bezeugt auch die heilige Schrift: „der Ewige stellte dem Job alles Verlorne wieder her, als er für seine Freunde betete" (ibid. 42, 10), sobald er nehmlich an die Wirksamkeit des Gebetes glaubte, und darum zu Gott flehete, wurde ihm alsbald das Verlorne wieder erstattet.

Kap. XIX.

Die Erklärer der heiligen Schriften haben Allerlei hin und wieder geschrieben, welche Bewandtniß es mit dem Segen habe, den Propheten, tugendhafte und fromme Männer den Menschen ertheilten; sie haben aber nichts Erkleckliches herausgebracht. Sie stellen nehmlich die Alternative auf: entweder ist ein solcher Segen als ein Gebet zu betrachten, oder als eine Vorherverkündigung. Hat er nun die Bedeutung eines Gebetes, warum erschrack denn Isaac so sehr, weil er einen andern als Esau gesegnet, und sprach: „wer ist denn Jener, welcher Wildpret gejagt? ꝛc. und den ich gesegnet habe? er wird auch gesegnet bleiben?" (1. B. M. 27, 33) er hätte ja ebenso für Esau beten können, wie er früher für Jakob gethan, und ohne Zweifel wäre sein Gebet für Ersteren, welches seine innere Zustimmung gehabt hätte, eher erhört worden als das für Letzteren, welches ihm trügerischer Weise entlockt wurde! — Ist der Segen aber als eine Vorherverkündigung anzusehen, warum tobte denn Esau so sehr und sprach: „meine Erstgeburt hat er genommen, und nun hat er auch meinen Segen genommen!" (ibid. v. 36) und wie ist Isaac's Entgegnung zu verstehen: „siehe, ich habe ihn dir zum Herrn gemacht, alle seine Brüder ihm zu Knechten gegeben?" (v. 37) er hatte ja hiebei Nichts aus eigner Macht gethan, sondern nur vorher verkündigt, was einst Jakob werde zu Theil werden! mit welchem Rechte konnte sich also Esau über Isaac oder Jakob beschweren?

Zur Lösung dieser Fragen ist schon gar Vielerlei vorgebracht worden, am Meisten Beachtung verdient noch die Annahme, daß der Segen gleichsam ein Product von Beiden ist, von Vorherverkündigung und vom Gebete. Der Prophet sieht nehmlich in seiner Begeisterung, welches Heil dem, den er segnen will, widerfahren wird, und betet zugleich, daß es vergrößert werde; er sieht z. B., wie dieser Mann im Feldbau Glück haben werde, und segnet ihn nun, daß seine Früchte sich hundertfältig vermehren mögen, oder er sieht, daß derselbe in der Viehzucht glücklich sein werde, und segnet ihn, daß sein Vieh sich unendlich vermehre,

daß seine Kuh kalbe und nicht fehlgebäre, und so bei allen andern Glücksfällen. Wenn sich nun bei irgend einem Segen eine Schwierigkeit darbietet, insofern er einem Gebete gleich zu achten ist, so wird die Seite hervorgehoben, von welcher er wie eine Vorherverkündigung anzusehen ist, und bietet sich von dieser Seite eine Schwierigkeit dar, so wird die andere hervorgehoben. Auch muß nach dieser Annahme ein Unterschied gemacht werden zwischen dem Segen eines Propheten und dem, der von tugendhaften und frommen Männern ertheilt wird, die keine Propheten sind. Ferner dürfen die Segenssprüche, die den Israeliten von den Priestern ertheilt werden, und bei welchen Nichts von Vorherverkündigung vorkommt, bloß als Gebete betrachtet werden. Der Segen Isaac's aber war zum Theil Vorherverkündigung, weil er Prophet war, und deßhalb erschrack er auch so sehr, weil es ihm Verdruß machte, in seiner Begeisterung vorauszusehen, welches Heil einst über Jakob kommen, und wie derselbe weit glücklicher seyn werde als sein Liebling Esau. Zu verwundern jedoch ist es, da das Gebet bei'm Segnen von Einfluß ist, warum Isaac nicht für Esau flehete, daß er glücklicher seyn möge als Jakob, sowie die Frommen gewöhnlich für denjenigen beten, der sich von ihnen segnen läßt? ferner, warum sagte er nicht dem Esau, daß sein Segen eine Vorherverkündigung war, daß er ihn folglich nicht beeinträchtigt, indem er den Jakob gesegnet? das wäre ja ganz an seinem Platze gewesen, damit Esau dem Jakob keinen Haß nachtrage für den Segen, welchen sein Vater ihm ertheilt!

Mir scheint es nun, daß der Segen durchaus Nichts mit einer Vorherverkündigung gemein habe, sondern, daß er wie ein Gebet zu betrachten sey, und zugleich die zu segnende Person für die göttliche Heilsausströmung empfänglich mache. Es zieht sich nehmlich dieselbe gleichsam wie eine Kette und ergießt sich über ihre Objecte nach verschiedenen Graden und durch Mittelwesen, wofern nehmlich die Objecte derselben würdig sind, und nach einem gewissen Verhältniß und einer bestimmten Ordnung; vorausgesetzt jedoch, daß eine Empfänglichkeit für diese Heilsausströmung bei ihnen vorhanden ist. Wenn nun die Verkettung bei irgend einem Mittelwesen aufhört, und das Verhältniß oder die Ordnung nicht beachtet wird, oder das Object unempfänglich ist: dann wird das Verhältniß oder die Heilsausströmung in ihrem Laufe gestört, und bei gestörter Ordnung findet sie nicht Statt. Darum muß nun daß Object, wenn es an und für sich für die göttliche Heilsausströmung unempfänglich ist, die Empfänglichkeit dazu von einem Propheten oder einem tugendhaften und frommen Manne erhalten, so daß der Segnende bei dieser Emanation zur Mittelsperson wird; es geschicht dies vornehmlich durch das Händeauflegen, welches der Segnende an dem zu Segnenden vollzieht, ihm Empfänglichkeit mitzutheilen; der Tugendhafte oder Fromme, welcher den Segen ertheilt, ist gleich-

sam ein Kanal, durch welchen die göttliche Emanation strömt. Aehnliches finden wir bei der Prophetengabe, die mittelst eines Propheten dem an sich Nichtwürdigen zu Theil wird, wenn er nur einige Empfänglichkeit dazu hat; Gott sprach zu Moses: „nimm Josua, Sohn Nun, zu dir, einen Mann der Geist hat, und lege deine Hand auf ihn" (4. B. 27, 18). Das Maß der zu erhaltenden Ausströmung aber ist von der Würdigkeit dessen bedingt, der die Hände auflegt, oder den Segen ertheilt. So heißt es auch: „da sprach Elias zu Elisa, fordere was ich für dich thun soll, bevor ich von dir genommen werde. Elisa antwortete: laß doch das Zweifache von deinem Geiste mir zu Theil werden! Jener erwiederte, du hast etwas Schweres verlangt" (2. B. K. 2, 9, 10), weil nehmlich Niemand dem Objecte mehr Empfänglichkeit verleihen kann als er selbst besitzt. Doch versprach ihm Elias, daß ihm so geschehen werde, wenn er ihn sehen werde, während er ihm entrissen würde; denn ohne Zweifel hat Elias, nachdem er der Erde entrissen worden, eine weit höhere Stufe als früher eingenommen, und konnte daher alsdann wohl doppelt so viel Geist über Elisa ausströmen, als er selbst früher besessen, was ihm aber früher gewiß unmöglich gewesen wäre. Der Ausdruck „du hast etwas Schweres verlangt" spricht dafür daß die Worte פי שנים an dieser Stelle nicht gleichbedeutend sind mit denen, welche bei'm Erstgebornen vorkommen (5. B. M. 21, 17), wo bloß ein zweifacher Antheil darunter zu verstehen ist. Einige Commentatoren (Ebn Esra, Kimchi, R. Levi b. G.) sind nehmlich der Ansicht, daß Elisa bloß einen zweifachen Antheil vom Geiste Elias bei Vertheilung desselben unter die Prophetenschüler gefordert habe; allein wenn dem so wäre, hätte Elias ihm gewiß nicht erwiedert „du hast etwas Schweres verlangt;" denn Elisa an sich war einer weit größern Prophetengabe als die übrigen Prophetenschüler würdig, obgleich sie früher als er mit Elias Umgang hatten, und sich für die Prophetengabe mehr vorbereiteten, weil längst Elias auf dem Berge Carmel verkündigt war: „und Elisa Sohn Saphat aus Abel-Meholah salbe zum Propheten an deine Stelle" (1. B. K. 19, 16). Elisa hätte folglich nichts Schweres gefordert, wenn er bloß der Erstgeborne unter den Prophetenschülern hätte seyn wollen, um doppelt so viel als Jeder von ihnen zu erhalten; er verlangte also unstreitig doppelt soviel Geist als Elias selbst, bevor er der Erde entrückt worden, besessen. Und Sein Begehren wurde ihm auch bewilligt, denn während die Wunder Elias sich nur auf acht erstrecken, verrichtete Elisa deren sechszehn. Diesem pflichten die Rabbinen bei (Cholin 7b).

Auch scheint aus der heiligen Schrift hervorzugehen, daß Elias dem Elisa wieder erschienen, nachdem er der Erde enttrück worden, sowie die Rabbinen sagen, daß er einigen frommen Talmudisten erschienen. Es heißt nehmlich: „er nahm den dem Elias entfallenen Mantel, schlug das Wasser und sprach: wo ist der

Ewige, der Gott Elias? auch er schlug nun das Wasser, es theilte sich auf beiden Seiten und Elisa ging hinüber (2. B. K. 2, 14). Weil nun hier ausdrücklich erwähnt wird „Elisa ging hinüber" und es nicht überhaupt heißt: er ging hinüber, so wird es wahrscheinlich, daß Elisa das Wasser nicht allein geschlagen, sondern daß Elias ihm erschienen und beigestanden; von diesem heißt es nun: „auch er schlug das Wasser." Wirklich fand ich auch irgendwo im Namen alter Schriftausleger aufgezeichnet, daß zur selben Zeit Elias dem Elisa erschienen sey. Damals nun ging der Geist Elias auf Elisa über, und sein Wunsch, doppelt soviel Geist zu erhalten, wurde ihm bewilligt, da er ihn ja wiedergesehen, nachdem er ihm entrissen worden. Nicht minder ist aus einer andern Stelle, wo es von Jehoram dem Sohne Jehosaphat's, Könige von Juda, heißt: „da gelangte ein Schreiben an ihn von dem Propheten Elias" (2. B. Chr. 21, 12) — nachdem dieser schon von der Erde genommen war — ersichtlich, daß derselbe bisweilen zu den Menschen kam, um sie zurecht zu weisen.

Was nun das Händeauflegen, dessen wir schon gedacht, betrifft, so hilft es ohne Zweifel dem, der viele Anlagen hat, mehr, als dem, der nur wenige besitzt Deßhalb legte auch Jakob seine rechte Hand auf das Haupt Ephraim's, weil er ihn fähiger als Manasseh fand; daher auch die Bereitwilligkeit, mit welcher er jenem aus der Fülle seines Herzens den Segen ertheilte, während er es für zureichend hielt, auf diesen — den minderbefähigten — bloß die Linke zu legen, damit er doch durch seine Vermittelung soviel als möglich Segen erhalte. Aus diesem Gesichtspunkte muß auch der Segen betrachtet werden, den die Priester dem Volke ertheilten, sie waren nehmlich die Mittler, durch welche das göttliche Heil sich über jeden Einzelnen nach seiner Empfänglichkeit ergoß; während des Segensspruches hielten sie die Hände in die Höhe, was gleichsam wie das Händeauflegen anzusehen ist, und es erstreckte sich derselbe über ganz Israel oder über eine ganze Gemeinde, weil eine Mehrheit geeigneter ist, Heil zu erlangen als ein Einzelner, denn es fehlt sich nicht, daß unter Vielen doch Einer seyn werde, der vermittelst der Priester für das göttliche Heil empfänglich sey. Ueberhaupt muß der Segen der Frommen und Tugendhaften in diesem Sinne verstanden werden, daß nehmlich das göttliche Heil durch ihre Vermittlung denen, die sie segnen, zu Theil werde, sowie wir oben (III. 11) bei der Prophetie dargethan. Inwiefern aber der Tugendhafte oder Fromme ein Organ für das Ausströmen des göttlichen Heils seyn kann, während er doch selbst oft arm und der Menschen bedürftig ist, das haben schon die Rabbinen dadurch zu erklären gesucht, indem sie bemerken, daß die guten Thaten der Tugendhaften wohl Andern, aber nicht ihnen selbst helfen (Cholin 86a). Hat aber einmal das göttliche Heil auf irgend ein Individuum zu emaniren begonnen, so kann der, welcher den

Segen ertheilt, den Strom nicht mehr aufhalten, noch von ihm ableiten, weil er nur ein Werkzeug für die Ertheilung des Segens war, mit der Hinwegnahme des Werkzeuges hört aber keineswegs der Segen selbst auf. Gleichwie, wenn Jemand einen sprudelnden Wasserquell in einen früchtereichen Garten leitet, dieser Quell auch nach Entfernung des Mannes nicht aufhört, den Garten zu tränken. Sowie auch, wenn Jemand in ein dunkles Haus Fenster gemacht, damit das Sonnenlicht hineindringen kann, das Sonnenlicht nicht aufhört, dieses ehemals dunkle Haus zu erleuchten, wenn schon der Baumeister nicht mehr da ist.

Nunmehr wirst du auch verstehen, warum Isaac, als er so außerordentlich erschrocken war, ausrief: „und den ich segnete? er wird auch gesegnet bleiben,“ er wollte nehmlich damit anzeigen, daß er nicht mehr die Macht habe, das Heil, welches Jakob durch ihn zu Theil geworden, abzuhalten. Gleichwie ein Goldarbeiter, bei dem schönverzierte goldne Gefäße für seinen Freund bestellt werden, gewiß solche mit Freude, Lust und aller möglichen Sorgfalt verfertigt, in der Meinung, daß sie für seinen Freund seyen, und sich grämt, wenn er erfährt, daß sein Widersacher jene Gefäße bekommen, ohne daß es ihm deßhalb möglich wäre, ihnen ihre schöne künstliche Form zu nehmen. In diesem Sinne nun sagte Isaac zu Esau: „siehe, zum Herrn habe ich ihn dir gemacht ꝛc.“ d. h. es ist ihm schon vermöge seiner Anlage alles Heil zu Theil geworden, und ich kann es nicht hindern, „was soll ich nun für dich, mein Sohn, thun?“ Da sprach endlich Esau: „hast du denn nur *einen* Segen, mein Vater?“ er bat nehmlich um einen Segen, der dem für Jakob ausgesprochenen nicht zuwider sey; und nur einen solchen gewährte ihm Isaac, denn im Segen Esau's heißt es ausdrücklich: „und deinem Bruder wirst du dienen,“ einen andern aber zu ertheilen, war er nicht im Stande. — Soviel über die Bedeutsamkeit des Segens.

Kap. XX.

Bei Behandlung des Betens, welches ein Gebot der heiligen Schrift ist, wie die Rabbinen im Siphri sagen: „und Ihm zu dienen von eurem ganzen Herzen,“ (5. B. M. 11, 13) das ist — „„Beten““ finden wir uns zu der Bemerkung veranlaßt, daß, wenn auch die Rabbinen lehren: „nimm das leichte Gebot ebenso wie das schwere in Acht, denn du kennst ja den Lohn der Gebote nicht,“ (Aboth II. Nedarim 39b) damit doch keineswegs gesagt sey, daß der Lohn der Gebote gleich, oder daß nicht das eine von größerer Bedeutung als das andere sey. Gerade wie wenn Jemand sagt: beachte die minder kostbaren Heilmittel ebenso wie die kostbaren, denn alle sind für den Körper von großem Nutzen, damit keineswegs behauptet wird, daß nicht gewisse Medicamente vorzüglicher als die andern seyen; er will uns nur

damit zu verstehen geben, daß wir z. B. das Sarangon (wſ. Arſenik) nicht überſehen dürfen, weil es nicht ſo ſchätzbar als Rhabarber iſt, denn auch es hat ſeinen eigenthümlichen Nutzen für den menſchlichen Körper. So curirt der Rhabarber Leberkrankheiten, das Sarangon dagegen Fuß-, Schenkel- und Kniekrankheiten, beide ſind alſo dem menſchlichen Körper erſprießlich, doch iſt nur jener für die Wiederherſtellung eines Hauptorgans dienlich. Daſſelbe findet nun auch bei den Geboten ſtatt, denn, obgleich jedes, als ein göttliches Gebot, ſeinen eigenthümlichen Nutzen hat, und wir daher das leichte ebenſo wie das ſchwere beachten müſſen, ſo iſt doch ihr Verhältniß nicht einander gleich; denn jedes als ſolches hat ſeine eigne Bedeutung und ſeinen eignen Nutzen, und mit Recht gebührt oft dem einen der Vorzug vor dem andern. Wir ſind daher der Anſicht, daß das Beten, wenn auch ein Gebot wie jedes andere in der h. S., dennoch zu einem Lohne im Allgemeinen berechtige, wie er nur immer der Erfüllung jedes andern Gebotes zu Theil wird.

Jedes Gebot hat nehmlich an und für ſich einen beſondern Lohn zur Folge. Bei der Mildthätigkeit heißt es: „damit dich der Ewige, dein Gott, ſegne in all' deinem Ertrag und in all' deinem Händewerk" (5. B. M. 14, 29). Bei der Entlaſſung aus dem Vogelneſte: „damit es dir wohlergehe, und du lange lebeſt" (ibid. 22, 7). Das Beten nun hat an und für ſich die beſondere Eigenthümlichkeit, daß es in allen Lebensverhältniſſen erſprießlich wirkt: es heilt Krankheiten, wie bei Hiskiah: „Ich habe dein Gebet erhört ꝛc., ſiehe, Ich heile dich, am dritten Tage wirſt du in den Tempel des Ewigen gehen" (2. B. K. 20, 5); es rettet vor dem Tode: als die Israeliten durch das goldne Kalb ſündigten, wurde Moſes verkündigt: „laß ab von Mir, daß Ich ſie vertilge ꝛc." (5. B. M. 9, 14), durch das Gebet Moſis wurden ſie jedoch gerettet. Ebenſo wurde Jonas in Folge ſeines Gebetes aus dem Innern des Fiſches gerettet. Es bewirkt, daß die Unfruchtbaren bedacht werden: „da flehete Iſaac ꝛc., und der Ewige ließ Sich von ihm erflehen" (1. B. M. 25, 21). So wurde auch Hanna durch ihr Gebet bedacht. Es hilft in Hungersnoth: „und es war zu Zeiten David's drei Jahre lang Hungersnoth, da flehete David zu dem Ewigen" (2. B. S. 21, 1). Es nützt im Kriege, wie gegen Sanherib: „da flehete der König Hiskiah und der Prophet Jeſaias Sohn Amoz deßhalb, und ſie ſchrieen gen Himmel, da ſandte der Ewige einen Engel und dieſer vernichtete jeden tapfern Helden, Fürſten und Heerführer im Lager des Königs von Aſſyrien" (2. B. Chr. 32, 20 u. 21). Das Gebet iſt demnach gleichſam wie ein Univerſalbalſam, der gegen alle Krankheiten und alle, ſowohl hitzige als kalte, Gifte hilft; nicht wie die gewöhnlichen Theriakarten, die bloß in einzelnen Krankheiten — manche gegen hitziges, manche gegen kaltes Gift — wirken, ſondern wie der große Theriak, welcher allein gegen jede Giftart und gegen entgegengeſetzte Krankheiten wirkt.

Die Universalkraft des Gebets, sogar zu entgegengesetzten Zwecken, beweisen auch Mosis Gebet, wo es heißt: „Gedenke Abraham's u. s. w." (2 B. M. 32, 13) und Asaphs Gebet, wo es dagegen heißt: „Gedenke uns doch nicht der Sünden der Frühern u. s. w." (Ps. 79, 8). Hier reclamirt es einerseits Erinnerung, andrerseits Vergessenheit. Keine Gebotserfüllung weiter ist aber so allseitig kräftig, als das Gebet. Darum sprechen sich unsre Rabbinen (Baba Kama 92 b. Baba Mezia 107 b.) über den Vers (2 B. M. 23, 25): „Dienet dem Ewigen, eurem Gotte u. s. w." dahin aus, daß unter diesem Dienst weder der Opferdienst verstanden werden kann, als welcher auf einen bestimmten Ort beschränkt ist, während der hier bezeichnete augenscheinlich an jedem Orte muß stattfinden können; noch auch der Dienst eines Knechtes gegen seinen Herrn, da Gott keines solchen Dienstes benöthigt ist; er müsse also nothwendig darin bestehen, daß der Mensch allenthalben Seines Lobes erwähne, anerkenne, daß alles von Ihm herkomme, von Ihm seine Bedürfnisse begehre, indem er zu Ihm flehe und bekenne, daß er außer ihm keinen Beistand und keine Stütze habe, und dieses sey dann der Dienst vor Ihm. Daß das Gebet, der Herzensdienst, darunter verstanden werde, mußten sie schon daraus schließen, daß in besagtem und dem folgenden Verse an diesen Dienst die Erreichung von viererlei unentbehrlichen Bedürfnissen geknüpft wird, die, so viel bekannt ist, kein andres Gebot oder andrer Dienst gewähren kann. So heißt es (z. St.) „und segnen wird Er dein Brod und dein Wasser;" und in David's Zeiten finden wir, daß das Gebet gegen die Hungersnoth wirksam war, wie bereits erwähnt. Ebenso bestätigt sich: „Ich entferne jede Krankheit aus deiner Mitte" bei Hesekia; „Es wird keine Fehlgebärende noch Unfruchtbare seyn in deinem Lande" bei Channa (Sam. I. c. 1). „Die Zahl deiner Tage will Ich voll werden lassen" ebenfalls bei Hesekia und bei den Israeliten bei Gelegenheit des goldenen Kalbes; „Mein Schrecken lasse Ich vor dir herziehen" ebenfalls bei Hesekia mit dem assyrischen König Sancherib und seinem Lager. So findet sich auch, daß das Gebet gegen alle sonstigen Plagen wirksam ist in Salomo's Gebet: „Wenn Hungersnoth ist im Lande, wenn Pest ist oder Rost, oder Brandkorn, oder Heuschrecken u. s. w. irgend eine Plage, irgend eine Krankheit" (1 B. der Könige 8, 37). Auch aus Bedrängniß und Gefangenschaft zu erretten, ist es wirksam; so heißt es (2 B. M. 2, 23 und 24) von den Israeliten in Egypten: „sie schrien, da stieg ihr Flehen empor zu Gott ꝛc. und Gott erhörte sie." Durch Daniel's und Ezra's Gebet zogen ebenfalls die Israeliten aus der Gefangenschaft. So gleicht also das Gebet einem Balsam, der alle Krankheiten heilt und für alle Constitutionen wirksam ist. Daher bewährt es sich auch für alle Individualitäten; so sagt Salomo (1 B. d. K. 8, 41 — 43): „Aber auch auf den Fremden, der nicht von deinem Volke Israel ist u. s. w. kommt er und betet u. s. w." Sogar

für ausgemachte Frevler ist es wirksam, wie wir im 17 c. dieses Abschnitts von Manasse's Gebet gezeigt haben.

Kap. XXI.

Ein großer Zweifel läßt sich in Betreff des Gebets erheben: Wer nehmlich ist größer als Moses, der Fürst aller Propheten, und als er zu Gott um Zulassung in's gelobte Land flehete, wurde er nicht erhört? So heißt es: „Ich flehete zum Ewigen ɩc. Dürfte ich doch hinüberziehen ɩc. da sprach der Ewige: „„Genug für Dich! u. s. w."" (5 B. M. 3, 23—26.) Daraus ließe sich schließen, daß das einmal Verhängte nicht mehr rückgängig gemacht werden kann durch das Gebet, und so könnte man behaupten, es sey vergeblich Gott zu dienen, und was käme denn für Vortheil dabei heraus Ihn anzuflehen, da das Verhängniß doch nicht abzuwenden ist. Wir haben jedoch darauf zu entgegnen, daß vor dem Beschlusse des Verhängnisses das Gebet jedenfalls von Nutzen ist, aber auch nach demselben, wenn es nicht durch einen Eid bekräftigt worden. So sagen auch die Rabbinen: „inbrünstiges Flehen kömmt dem Menschen zu Gute, sowohl bevor das Urtheil verhängt worden, als auch nachher" (Rosch-Haschanah 17 a). Wir sehen dieses deutlich bei Hiskiah, nachdem der Befehl an ihn erging: „mache dein Testament, denn du wirst sterben, und nicht leben" (2 B. K. 20, 1) (Jes. 38, 1) wurde ihm verkündigt: „Ich habe dein Gebet erhört ɩc. siehe, Ich werde zu deinen Jahren hinzufügen ɩc." (Das. v. 5.) und dieses war, nachdem der Beschluß schon gefaßt war, wie auch die Rabbinen bemerken (Berachoth 10). Das Verhängniß Mosis jedoch war durch einen Eid bekräftigt worden: „wahrhaftig (לכן) ihr sollt nicht bringen" (4 B. M. 20, 12). So sagen auch die Rabbinen לכן (wahrhaftig) habe Eideskraft, und argumentiren dieses durch: „wahrhaftig (לכן) Ich habe geschworen über das Haus Eli" (1 B. S. 3, 14). Darum nun war Mosis Gebet vergebens. Wenn aber auch das durch einen Eid bekräftigte Verhängniß über ein Individuum nie abgewendet wird, so kann doch das über eine Corporation durch das Gebet aufgehoben und vernichtet werden. Dieses zu erhärten und verständlicher zu machen, wollen wir die Verse, die im Gebete Mosis vorkommen, genauer erörtern, und so wird der Zusammenhang jenes Kapitels klarer werden. Er beginnt: „ich flehete zu dem Ewigen", die Rabbinen erklären „Flehen bezeichnet allenthalben eine Bitte um eine unverdiente Wohlthat" (Berachoth 34 b) von חנם (unverdient) ist nehmlich die radix חנן (flehen). Moses wollte aber damit zeigen, daß man beim Gebete sich nicht auf seine eignen frommen und guten Werke stützen solle, wie auch Eliphas sagt: „was ist der Mensch, daß er rein, und daß der Weibgeborne gerecht seyn sollte?" (Job 15, 14).

Die Weisen (Berach. 10) fanden es tadelhaft von Hiskiah,

daß er in seinem Gebete sich auf seine eignen guten Thaten stützte, und behaupten, daß es eben deßhalb ausdrücklich von ihm heiße, er sey nur in Rücksicht auf Andere gerettet worden: „und Ich werde diese Stadt beschützen, ihr zu helfen, um Meinetwillen und wegen Meines Knechtes David" (2 B. K. 19, 34). Aus diesem Grunde erbat sich Moses nur eine unverdiente Wohlthat, und erwähnte nicht seiner eignen frommen Werke, indem er sagte: „Ewiger, Gott, du hast angefangen ꝛc." d. h. du pflegtest ja immer mir unverdiente Gnade zu erweisen, denn du hast von Selbst, ohne mein Verdienst, damit begonnen, mir prophetische Begeisterung zukommen zu lassen, ohne daß ich deren würdig gewesen wäre, oder die nöthige Vorbereitung gehabt hätte. So heißt es auch im Siphri: „du hast angefangen, deinem Knechte Wunder und mächtige Thaten zu zeigen, wie geschrieben steht: „„ich will doch hintreten und sehen"" (2 B. M. 3, 3). Damit soll aber zu verstehen gegeben werden, daß jener Vers: „du hast angefangen" auf die erste Prophetie Mosis Bezug habe, als ob er sagte, Herr der Welt! laß Dir's nicht schwer ankommen, mir Gnade zu erzeigen, obschon ich deren nicht würdig bin, und mir eine unverdiente Wohlthat zu erweisen, denn du pflegtest ja sonst immer so mit mir zu verfahren, wie du ja auch beim Dornbusche von Selbst angefangen, deinem Knechte zu zeigen ꝛc., so erweise mir nun auch jetzt diese Gnade, laß mich doch hinüberziehen und sehen ꝛc." Dieses Gebet hat Aehnlichkeit mit: „hilf uns, o unsrer Hilfe Gott!" (1. B. Chr. 16, 35). Was sollte dich auch abhalten, mir solche Gnade zu erweisen, da dieser über mich verhängte Tod nur aus einer der folgenden 3 Ursachen mir bestimmt seyn kann, entweder als Strafe für meine Vergehen, oder vermöge des Horoskops, oder weil die Zeit meines Scheidens herangekommen. Diese 3 Termine, die dem menschlichen Leben gesetzt sind, hatte auch David im Sinne, als er von Saul sagte: „entweder der Herr wird ihn strafen, oder sein Tag wird kommen, und er wird sterben, oder er wird in den Krieg ziehen und hingerafft werden" (1. B. S. 27, 10). David wollte damit andeuten, daß es dreierlei Todesfälle gibt: der Mensch stirbt nehmlich entweder vor seiner Zeit, oder eines natürlichen, oder eines zufälligen Todes. — „Der Herr wird ihn strafen" — d. h. vor seiner Zeit sterben lassen als Strafe für ein Vergehen — „oder sein Tag wird kommen, und er wird sterben" — damit ist der natürliche, seiner Constitution angemessene Tod gemeint — „oder er wird in den Krieg ziehen und hingerafft werden" — zielt auf den zufälligen Tod, der den Menschen vor seiner Zeit und nicht wegen seiner Sünden trifft, sondern kraft eines allgemeinen Verhängnisses, daß Alle, die in jenen Krieg ziehen, umkommen werden, wäre er nicht in den Krieg gezogen, so wäre er nicht gestorben. Des freiwilligen Todes (Selbstmordes) aber gedenkt David nicht, weil nicht leicht Jemand aus eigner Wahl den Tod dem Leben vorzieht; in Wahrheit jedoch starb Saul eines solchen Todes: „da nahm Saul das Schwert und

stürzte sich darauf" (Das. 31, 4). So erwähnt auch Moses nur jene 3 Todesfälle und nicht diesen vierten, weil er gewiß nicht den Tod dem Leben vorzog, er sagt nun weiter, Herr der Welt! wenn ich zur Strafe für meine Sünde sterben soll, so müßte diese so groß seyn, daß sie völlig unverzeihlich wäre, wie Kain sagte: „mein Verbrechen ist zu groß, um ertragen werden zu können" (1. B. M. 4, 13), zu welcher Stelle die Rabbinen bemerken: „Kain sprach, Herr der Welt! Himmel und Erde kannst du tragen, und mein Verbrechen sollte dir unerträglich seyn!" (Sanhedrin 101 b und Erubin 15 b). Nach ihrer Ansicht wollte also Kain damit sagen, wäre mein Verbrechen unverzeihlich, so müßte meine Kraft zu sündigen größer seyn als die Macht Gottes zu verzeihen, und das ist doch unmöglich, denn Gottes Macht ist ja unendlich groß! „sollte mein Verbrechen zu groß seyn, als daß es ertragen werden könnte"! Eben dieß hatte Moses im Sinne, wenn er sagt: „deine Größe" d. h. ich weiß, daß deine Größe unendlich ist, folglich kann meine Sünde unmöglich so groß seyn, daß sie nicht von ihr verziehen werden könnte. „Deine starke Hand" soll andeuten, wenn mein Tod nach dem Beschlusse des Verhängnisses erfolgen soll, so hast du mir ja schon Zeichen und Wunder gezeigt, welche bethätigen, daß deine Macht das Verhängniß überwältigen und besiegen kann. „Wo ist ein Gott" soll auf den natürlichen Tod anspielen, dessen die Gerechten zu sterben pflegen, nach dem Spruche der Rabbinen: „Gott zählt die Jahre der Frommen *rc*." damit sie nicht durch Strafe oder Zufall verkürzt werden, sondern die ihrer Natur und Constitution angemessene Zeit ausleben nach der bei ihrer Geburt in sie gelegten Lebenskraft. (Tanchum ואתחנן.)

Darum heißt es bei Sara: „die Lebensjahre Sara's" nachdem schon in demselben Verse vorherstand: „und es waren die Lebensjahre Sara's 127 Jahre" (1. B. M. 23, 1) um anzudeuten, daß diese Zahl von Jahren ihrer Natur und ursprünglichen Lebenskraft eigenthümlich war, und daß ihre Jahre nicht wie die Abraham's verkürzt worden. Von diesem nehmlich sagen die Rabbinen, er hätte eigentlich wie Isaac 180 Jahre alt werden sollen, es wären ihm aber 5 Jahre entzogen worden, damit er nicht mitansehe, wie Esau zum Bösen ausartete. Darauf hinweisend heißt es: „dieses sind die Lebensjahre Abraham's die er lebte" (das. 25, 7), aber nicht diejenigen Lebensjahre, die seiner Constituion und ursprünglichen Lebenskraft eigenthümlich waren, wie das bei Sara der Fall war. (Beresch. Rab. 63.)

Moses sagt nun weiter: „wenn mein Tod ein natürlicher seyn und ich nach meiner Constitution nicht länger leben soll, so kannst du mich ja gleich einem Adler verjüngen und wie eine Cypresse mit ungeschwächter Kraft grünen lassen, denn es giebt doch in der Welt keinen Gott außer dir, der ähnliche Thaten wie du verrichten, Neues schaffen und eine neue Natur verleihen könnte. Wolltest du mich nun verjüngen, daß ich gleichsam ein neuentstandenes Geschöpf wäre, wer kann zu dir sagen, was thust du?

kann aber Niemand dich daran hindern „so laß mich doch hinüberziehen und schauen!“ Gott aber erwiederte ihm: „es ist genug ꝛc. befiehl dem Josua ꝛc. daß er hinüberführe ꝛc. Der Rathschluß des Herrn war aber so unabänderlich gegen mich, daß, als wir in das Thal, Beth=Peor gegenüber, kamen, wir daselbst bleiben mußten, und ich keine Erlaubniß zum Weiterziehen erhielt: „wir blieben im Thale, Beth=Peor gegenüber“ (5. B. M. 3, 30) denn hier sollte ich später begraben werden: „und er wurde begraben im Thale, Beth=Peor gegenüber“ (das. 34, 6). Mit dieser Rede Mosis steht in Verbindung der Anfang des darauf folgenden 4. Kap.: „und nun Israel ꝛc., damit ihr lebet und kommet, und einnehmet das Land ꝛc“ d. h. ich flehete mit so vieler Inbrunst um Einlaß in das gelobte Land, und meine Sehnsucht blieb unbefriedigt, während euch diese Gunst zu Theil wird! so seid nun standhaft, die Gebote des Herrn zu erfüllen; glaubet aber ja nicht, weil mein Gebet nicht erhört worden, so würde auch das Eurige, wenn ihr heute oder morgen sündiget, kein Gehör finden, denn: „eure Augen haben ja gesehen, was der Ewige gethan bei Baal=Peor ꝛc., ihr Alle, die ihr dem Ewigen, eurem Gotte anhanget ꝛc., denn, wo ist ein großes Volk, dem die Götter ꝛc.“ d. h. offenbar sind in dieser Hinsicht eine Allgemeinheit und ein Individuum nicht gleich: für mich war mein Gebet, als für einen Einzelnen, wenn auch einen hochgestellten, fruchtlos; für euch dagegen, obschon ihr Götzen angebetet, und euch vor dem Peor gebückt, was doch dem Herrn am Meisten zuwider ist, war es wirksam, denn als ich für euch flehete wegen der Sünde des Kalbes und des Peor=Dienstes wurde ich erhört, und Gott verzieh euch. Aus einer Stelle im Siphri scheint ebenfalls hervorzugehen, das die Sünde des Baal-Peor=Dienstes hier angeführt wird, um auf den Unterschied des Gebetes eines Einzelnen für ein Individuum und des Gebetes für eine Allgemeinheit hinzuweisen; sind auch beide Gebete ähnlich und gleichartig, so findet doch das letztere eher Gehör; darum heißt es auch ebendas.: „wie der Ewige, unser Gott, in A l l e m, worin w i r Ihn anrufen“ d. h. das Gebet einer Allgemeinheit findet gute Aufnahme, was es auch betreffen mag. So sagen auch die Rabbinen: „Gott verschmäht nicht das Gebet Vieler“, wie es heißt: „siehe, Gott verschmäht nicht die Menge“ (Job 36, 5) (Berachoth 8 a Vgl. Raschi z. St. u. R. Sam. Edels in En Jacob das.). Ferner sagen sie: „der Einzelne schließe sich (bei'm Gebete) immer der Gemeinde an“ ein Beweis, daß das Gebet der Gesammtheit stets Gehör findet, selbst in dem Falle, wo das des Einzelnen fruchtlos ist, wenn nehmlich das Verhängniß durch einen Eid bekräftigt worden, wie beim Gebete Mosis.

Kap. XXII.

Nunmehr soll erörtert werden, warum das Verhängniß über Moses mit einem Eide bekräftigt worden, so daß sein Gebet gar

keine Aufnahme fand. Nach der Meinung der Rabbinen nehmlich soll sein Hauptvergehen beim Haderwasser darin bestanden haben, daß er die Israeliten zu geringschätzig behandelte, indem er sagte: „höret doch ihr Widerspenstigen" (4 B. M. 20, 10) weßhalb sie auch daraus die Lehre ziehen, wer das Volk geringschätzig behandelt, der entweihet gleichsam den h. Namen Gottes. (S. Jalk. Schimoni fol. 239b §. 764 im Namen der Pesikta). Nun ist aber schwer anzunehmen, daß eine solche Sünde gar nicht sollte gesühnt werden können, sonst hätte er sie gewiß nicht abermals begangen in den Worten: „wart ihr widerspenstig gegen den Ewigen" (5 B. M. 9, 7). Die Exegeten bringen bei Erklärung dieser Sünde viel verworrenes Zeug, selbst Maimonides kann hier nicht befriedigen. Nach seinem Dafürhalten besteht sie darin, daß Moses umsonst über Israel in Zorn gerieth — denn wir finden nicht, daß Gott ihnen deßhalb zürnte, indem Er gewiß nicht ungehalten ist, wenn sie unerläßliche Dinge, wie Wasser und Speise verlangen — und daß dadurch der Name des Herrn entweiht worden, indem die es mit ansahen meinen mußten, Gott zürne ihnen, weil sie Wasser forderten, wenn sie schon dessen benöthigt waren; denn wäre dem nicht so, so hätte gewiß auch Moses nicht unnöthiger Weise sich gegen sie ereifert, da ja der Zorn eine verächtliche Eigenschaft ist, deren sich der vorzüglichste der Propheten sicher nicht umsonst schuldig machen wird; sie mußten also wähnen, Gott könne wegen der unbedeutendsten Sache in Zorn gerathen. So ungefähr drückt sich Maimonides aus. Wir können ihm aber um so weniger beipflichten, da schon Nachmanides in seinem Commentar diese Ansicht widerlegt. Jedoch scheint auch dieser darin mit ihm übereinzustimmen, daß das Nichtanreden des Felsens keine Sünde war, und zwar entweder weil der Felsen kein vernünftiges Wesen ist, an das ein göttlicher Befehl ergehen könnte; oder weil es heißt: „nimm den Stab und versammle die Gemeinde ꝛc. (4 B. M. 20. 8) woraus hervorzugehen scheint, daß er auf den Felsen schlagen sollte, sonst hätte er ja des Stabes nicht bedurft. Dagegen läßt sich aber einwenden, daß es auch bei'm Horeb heißt: „und deinen Stab, mit welchem du den Fluß geschlagen ꝛc. (2 B. M. 17, 5) und doch mußte ausdrücklich darauf gesagt werden: „und schlage den Felsen;" so hätte das auch hier gesagt werden müssen, wenn das Schlagen in Absicht gewesen wäre. Ueberhaupt setzt das Nehmen des Stabes nicht voraus, daß man damit schlagen solle, denn das Schlagen des Felsens hat keineswegs zur Folge, daß er sich spaltet und Wasser von sich giebt, sondern wenn der Stab in der Nähe des Felsens ist, kann er nach dem göttlichen Beschlusse wunderbarer Weise Wasser herausfließen lassen, wie bei der ersten Prophetie zu Moses gesagt wurde: „und diesen Stab sollst du mit dir nehmen ꝛc." (das. 4, 17), offenbar wollte ihm Gott damit eine eigenthümliche Kraft verleihen, mittelst welcher er nach Seinem Willen und Befehl Wunder verrichten könne.

Einen Beleg hiezu liefert die Plage des Hagels, wo es heißt: „neige deine Hand gen Himmel, und es wird Hagel seyn" (das. 9, 21); und darauf heißt es: „da neigte Moses seinen Stab gen Himmel, und der Ewige gab Donner und Hagel, und das Feuer schlug zur Erde" (ebenso bei der Plage der Heuschrecken). Der Hagel (oder die Heuschrecke) entstand aber nicht dadurch, daß der Stab die Luft durchschnitt, sondern durch den göttlichen Willen, indem Moses den Stab in die Luft schwang: demnach war auch hier das Nehmen des Stabs keine Veranlassung zum Schlagen. Aber auch der erste Grund, daß nehmlich Gott nur vernünftigen Wesen Befehle ertheile, und daß daher dem Felsen nicht gesagt werden konnte, Wasser von sich zu geben — und das ist Maim. Ansicht, wie aus dem 5. Cap. der Pirke Moscheh zu ersehen — ist unhaltbar; denn die Materie wirkt nicht von selbst, sondern durch eine bewegende Kraft, die sie aufregt, und ihr eine Form giebt; wenn nun der Herr der Materie befiehlt, eine gewisse Form anzunehmen, oder eine gewisse Veränderung zu erleiden, wie „die Wasser regen auf reges beseeltes Thier," „die Erde bringe hervor beseeltes Thier" (1 B. M. 20, u. 24) und dgl. so gehet der Befehl nur an die bewegende Kraft, die der Materie Form und Veränderung giebt, diese Kraft aber ist unstreitig mit Vernunft begabt.

Meines Erachtens war die Sünde beim Haderwasser, daß sie nicht mit dem Felsen redeten, nach dem klaren Wortsinne der h. S., denn es heißt: „Weil ihr Meinem Befehle widerspenstig waret beim Haderwasser" (4 B. M. 20, 24), was nicht anwendbar ist, wäre die Sünde: „hört doch, ihr Widerspenstigen" oder das Erzürnen. Das eigentliche Vergehen aber, weßhalb die Strafe mit einem Eide bekräftigt worden, war, daß ihr Benehmen eine gewisse Kleingläubigkeit voraussetzt: „weil ihr Mir nicht glaubtet ꝛc. darum sollt ihr nicht bringen" (das. V. 12). Es ist nehmlich ein wichtiger Grundsatz der Lehre und ein Folgesatz des Glaubens an die Vorsehung, daß Gott den Gläubigen Gewalt verleiht über die Natur, wie auch Moses im 91 Ps., den er auf sein Gebet (90) folgen läßt, sagt: „der du unter dem Schutze des Höchsten bist, und unter dem Schatten der Allmacht ruhest". diesen versichert er im Namen des Herrn, daß Er ihn retten werde vor gefährlichen Schlingen, Pest und andern natürlichen Zufällen, ja er werde auf Schakal und Natter treten, und Leu und Drachen zertreten. So wird von R. Chanina ben Dosa (Berachoth 33 a) erzählt, daß er seinen Fuß auf das Loch eines Lindwurms gestellt, dieser habe ihn gebissen, und sey darauf gestorben, während doch nach dem Laufe der Natur der R. hätte sterben müssen. Sodann habe der R. zu seinen Schülern gesagt: meine Kinder, nicht der Lindwurm tödtet, sondern die Sünde. — Wir finden auch Beispiele, daß die Frommen nach ihrem Ausspruche die Natur verändern. Eben jener R. Chanina sagte, der das Oel brennen läßt, kann auch Essig brennen lassen! und es geschah so (Taanith 25 a) u.

dgl. m. R. Pinehas ben Jair spaltete einen Fluß dreimal auf sein Geheiß, obgleich der Fluß kein vernünftiges Wesen ist, so theilte er sich doch für die, so die Gebote beobachteten, und ihnen nachwandelten. (Cholin 7 a). Dgl. geschah auch Nahum, dem Manne auch gut und andern (Taanith 23 a) erwähnten Frommen. Unzählig sind die Wunder, die durch sie geschahen auf ihr bloßes Wort, ohne daß eine Prophetie, ein Wort oder ein Befehl von Gott ausgegangen wäre. So sagt auch Eliphas zu Job: „du wirst ein Wort beschließen ꝛc." (Job 22, 29). Es scheint demnach bei den Propheten und bei denen, welche wie Eliphas vom heiligen Geiste beseelt sind, eine ausgemachte Sache zu sein, daß die Frommen nach ihrem Wunsche die Natur verändern können, geschweige die Propheten, welche Wunder üben, durch ihre bloßen Aussprüche. Elias sprach: „so wahr der Ewige lebt, es soll in diesen Jahren weder Thau noch Regen seyn, bis ich es verheiße" (K. I. 16, 1). Ferner: „wenn ich ein Mann Gottes bin, so fahre Feuer vom Himmel, und verzehre dich und deine Fünfzig" (K. II. 1, 10) und es geschah so. Ebenso sprach Elisa: „morgen um diese Zeit wird ein Seah feines Mehl ꝛc." (das. 7, 1). So ließ er auch ein Beil herbeischwimmen (das. 6, 6). Auch noch manche andere Wunder verrichtete er ohne Prophetie oder Befehl Gottes. Dasselbe finden wir auch bei den übrigen Propheten, selbst Moses sprach ohne besondern göttlichen Auftrag: „wenn, wie alle Menschen ꝛc.; wenn aber der Ewige etwas Neues schafft ꝛc. Und als er vollendet hatte alle diese Worte zu reden, da spaltete sich die Erde unter ihnen, sie öffnete ihren Schlund ꝛc." (4. B. M. 16, 29—32). So sagt auch Jesaias (47, 26): „Er vollzieht das Wort Seines Knechtes, und erfüllt den Rath Seiner Engel". Wer da aber bezweifelt, ob der Herr den Willen des Propheten, des Gerechten und Frommen erfüllen werde, der bezweifelt gleichsam die Kraft der Thorah und einen ihrer Lehrsätze; geschweige, daß es da, wo es darauf ankommt, Gott zu verherrlichen, Pflicht und Schuldigkeit ist, öffentlich zu zeigen, wie die Natur gehorchen und willfahren müsse denen, die die Lehre und ihre Gebote beobachten. Wenn nun ein Prophet, der Wunder verrichten kann, dieselben nicht ausübt, da, wo es gilt, eine Nation oder Menschenclasse zu retten, so gibt er ohne Zweifel zur Schwächung des Glaubens Veranlassung. Wer nehmlich dgl. mitansieht, wird meinen, es müsse sich doch nicht so verhalten, wie an vielen Stellen in der Thorah bezeugt wird, daß die Natur unterthan sey denen, die das Gesetz vollstrecken; er wird dieses um so mehr meinen, wenn der Prophet selbst zugleich der Gesetzgeber war und dennoch diesen Glauben nicht als seine zuverlässige Stütze betrachtet, Wunder zu thun gegen den Lauf der Natur. So muß aber nothwendig der Name Gottes entweiht und Seine Lehre bezweifelt werden! darum heißt es nun: „weil ihr Mir nicht geglaubt habt ꝛc." (4. B. M. 20, 12) hätten nehmlich Moses und Ahron den Felsen geheißen, sich zu

spalten und Wasser fließen zu lassen, so hätte der Herr gewiß den Willen Seiner Diener erfüllt, und er wäre dadurch vor den Augen des ganzen Volkes geheiliget worden. Sie thaten jedoch dieses nicht, sondern kamen als Flüchtlinge vor der Gemeinde in das Stiftszelt — nach der Erklärung des gelehrten Ebn-Esra, als ob sie keinen Rath gewußt, was zu beginnen — gaben also Veranlassung zur Entweihung Gottes und zur Schwächung des Glaubens an Ihn und an Seine Lehre.

Obgleich es aber ausgemacht ist, daß sie nur aus allzugroßer Demuth so handelten, weil sie ohne göttlichen Auftrag aus eigner Machtvollkommenheit nichts unternehmen wollten, so wurde es ihnen doch als Sünde und Kleingläubigkeit angerechnet, wegen der Entweihung Gottes, die daraus erfolgte. Aus diesem Grunde holte auch Josua, als er sich in einer ähnlichen Verlegenheit befand, nicht erst die Erlaubniß und den Rath der Gottheit ein, sondern war des festen Glaubens, daß Sie seinen Willen thun werde, und sprach aus eigner Machtvollkommenheit: Sonne, halte still zu Gibeon! rc." (Jos. 10, 12) und der Herr vollzog seinen Ausspruch, ja es war nach dem Zeugniß der Schrift ein so großes Wunder sogar zu Zeiten Mosis nicht: „und dieser Tag hatte seines Gleichen nicht, weder vorher, noch nachher, daß der Ewige auf die Stimme eines Mannes hörte rc." (das. V. 14) d. h. Niemand, selbst Moses nicht, sprach dgl. aus eigner Machtvollkommenheit, und es geschah. Der Mangel an Glauben, den die Schrift Moses und Ahron zum Vorwurf macht, bestand also darin, daß sie nichts von selbst, ohne Gott, thun wollten. Sie sündigten aber auch darin, daß sie, nachdem der göttliche Wille sich ihnen ausgesprochen: „und ihr sollt reden zu dem Felsen" nicht redeten, sondern schlugen, und den Befehl Gottes übertraten. Hätten sie geredet, wäre Gott geheiligt worden, und sie hätten ihr Vergehen zum Theil wieder gut gemacht. Zu dieser letzteren Sünde wurden sie veranlaßt, weil sie meinten, wie beim Horeb Wasser durch das Schlagen kam, so würde auch diesmal nur durch das Schlagen Wasser hervorkommen. Der Herr Zebaoth aber hatte es anders beschlossen; beim Horeb nehmlich war das Gesetz noch nicht gegeben, darum auch die Natur den Israeliten noch nicht so sehr unterworfen, dagegen jetzt im 40. Jahre waren sie schon würdig, daß die Natur ihnen auf das bloße Reden Mosis gehorche. Auf beide Vergehungen wird angespielt in den Worten: „weil ihr Mir treulos waret und Mich nicht geheiliget habt" (5 B. M. 32, 51). Das Gebet und die Buße Mosis waren aber deßhalb fruchtlos, weil Kleingläubigkeit und Entweihung Gottes unverzeihlich sind, wie (Joma 86a) gelehrt wird: „wer aber den Namen Gottes entweihet hat, dessen Strafe kann durch Buße nicht aufgehoben werden, selbst Leiden reinigen ihn nicht, erst der Tod kann ihn reinigen." Aus diesem Grunde wurde auch sein Verhängniß durch einen Eid bekräftigt. Erwäge und beherzige wohl was wir in diesem Kap.

besprochen, es scheint mir richtiger zu seyn, als alles bereits darüber Gesagte. Möge der Herr nach seiner Gnade uns vor Irrthum wahren. Amen.

Kap. XXIII.

Es giebt Wörter, die durchaus nur Gutes und gar nichts Böses bedeuten und auch umgekehrt; es giebt aber auch manche, die größten Theils Gutes, in gewisser Beziehung aber auch Böses bezeichnen, und umgekehrt. Solche, die nur Gutes bezeichnen, wie: gerade, treu, barmherzig, gnädig u. dgl. darf man als Attribute der Gottheit gebrauchen, und im Gebete sich ihrer bedienen; die aber nur Böses bezeichnen, wie Frevler, Uebelthäter, Räuber, Gewaltthäter u. dgl. darf man der Gottheit schlechterdings nicht beilegen, noch vielweniger im Gebete. Wörter, die meistens einen guten Sinn haben, dürften wir Ihr eigentlich nicht beilegen, wenn wir nicht fänden, daß die Propheten es sich erlaubt. So hat חסיד (fromm) meistens einen guten Sinn, doch wird es bisweilen auf Schande übertragen, wie: „sonst möchte, wer es hört, dich schmähen" (Sprichw. 25 10) „es ist eine Schande" (3 B. M. 20, 17); wir dürften uns daher nicht erlauben, es von Gott zu gebrauchen, wenn es nicht hieße: „ denn fromm (gütig) bin Ich, spricht der Ewige, Ich grolle nicht ewiglich" (Jerem. 3, 12). Wörter, die meistens Böses oder Verwerfliches bezeichnen, dürfen wir im Gebete Gott nicht beilegen, wenn auch die Propheten sie von Gott gebrauchen, dieses aber nicht ausdrücklich in einem Gebete gethan. So wird in der h. S. zwar von Gram und Ueberdruß Gottes gesprochen, als: „Er grämte sich in Seinem Herzen" (1 B. M. 6, 6) „und er wurde der Mühsal Israels überdrüssig" (Richter 10, 16); dennoch dürfen wir nicht beten: gräme Dich über mich! oder, werde meiner Leiden überdrüssig! Ebensowenig dürfen wir Ihm Weinen beilegen, obschon wir finden: „R. Samuel S. Awia's im Namen Rab's sagt, es giebt einen Ort, wo der Herr weinet, und dieser Ort ist Mistarim genannt, denn es steht geschrieben: „„so ihr Ihn aber nicht höret, so wird meine Seele in Mistarim (eig. im Verborgenen) weinen, wegen der Größe"" — Israels, welche dahingeschwunden — (Jerem. 13, 17). Wie kann es aber bei dem H. g. s. E. ein Weinen geben, es heißt ja: „„Macht und Wonne an Seinem Ort"" (Chr. I. 16, 27)? Antw., dort ist von den innern Gemächern die Rede, hier von den äußern." (Chagiga 5 b). Die Rabbinen sind nehmlich der Meinung, jene Stelle im Jerem. sey ein Ausspruch Gottes, und nicht des Propheten, denn 2 Verse vorher heißt es: „höret, vernehmet und seyd nicht hochmüthig, denn der Ewige redet" (vgl. Jes. 1, 2). Der Sinn jener ganzen Stelle ist aber dieser: wähnet ja nicht ewig zu seyn unter den Hohen, denn

ihr gehöret der Natur des Entstehens und Vergehens an, wollet ihr aber fortdauern, so „gebet Ehre dem Ewigen, eurem Gotte" (v. 16) d. h. weihet Ihm eure Seele, diese wird nehmlich oft durch כבוד (Ehre) bezeichnet, (vgl. Ps. 7, 6), strebet jene geistige Vollkommenheit zu erreichen, die ebenfalls durch כבוד ausgedrückt wird (vgl. Ps. 149, 5. Jes. 11, 10) weil es eine Ehre für den Herrn ist, der die Seele geschaffen, daß sie durch Anhänglichkeit an Ihn fortdauern kann, obschon der Mensch der Natur des Entstehens und Vergehens angehört. Sodann fordert sie der Prophet auf, nach dieser Vollkommenheit eifrigst zu streben vor dem Todestage „bevor es finster wird" wie auch Salomo sagt: „gedenke deines Schöpfers &c. bevor Sonne, Mond und Sterne sich verfinstern" (Pred. 12, 1 u. 2) auf den Todestag anspielend; so ihr aber meinem Rathe kein Gehör gebet „so wird meine Seele in Mistarim weinen, d. h. wisset, daß ihr nach meiner Weisheit und meinem Willen dem Bösen und der Vernichtung anheimzufallen längst bestimmt seyd — Weinen findet nehmlich immer über eine nicht mehr existirende Sache statt. — Es wird aber hiedurch angedeutet, daß es in der Schöpfung einen Raum giebt für das Böse und die Nichtexistenz, und dieser ist die Niederwelt, welche auch innere Gemächer genannt wird, entweder, weil die Erde in der Mitte der Welt und von allen Seiten umgeben ist, oder weil die Nichtexistenz an der Hyle haftet und sinnlich nicht wahrnehmbar ist; dagegen heißen die Himmel äußere Gemächer, weil die Existenz — die Freude — bei ihnen andauernd, oder weil das wahrnehmbare Daseyn in ihnen vorhanden ist. Sie (die R.) wollen damit gleichsam zu verstehen geben, daß das ganze Universum von Gott beachtet und gelenkt wird, selbst jener Theil, dem die Vergänglichkeit anhaftet und der innere Gemächer genannt wird. Es hat aber dieser Theil seinen Bestand in der Freude über das wahrnehmbare Daseyn — die innern Gemächer. — Insofern nun Alles, was aus der Hyle entstanden, nur durch die Seele fortdauren kann, heißt es, „meine Seele weint," das will sagen, die menschliche Seele, die Mir gehört, wird vernichtet, denn Weinen deutet auf Vernichtung; oder es ist bildlich zu nehmen, wie ein Meister, der sich grämt, wenn sein Werk nicht die beabsichtigte Vollkommenheit erreicht, darum nun sagt Jeremias, der Herr weine über die geschwundene Größe Israels, denn die Würde Israels und seine Vollkommenheit, welche Zweck der Lehre sind, bestehen in der Vollendung und Fortdauer der Seele. Wenn daher die Seele nicht fortbesteht, und vernichtet wird, so macht das dem Herrn gleichsam Verdruß, und in diesem Sinne ist das Weinen von Gott zu verstehen. Wenn aber auch nach der Meinung der Rabbinen der Prophet dergleichen Ausdrücke von Gott gebraucht, so steht es uns darum keineswegs zu, sie im Gebete anzuwenden, und etwa zu sagen: weine, kümmere dich, oder habe Verdruß um mich; obschon wir füglich sagen dürfen: laß doch dein Er-

barmen über uns walten, denn auch Jesaias (63, 15) sagt gebetweise: „Deines Mitleids Regung und Dein Erbarmen gegen mich hält sich zurück". Es wird nunmehr einleuchten, daß es nicht Jederman freistehe, im Gebete nach Belieben allerlei Ausdrücke zusammenzuraffen, geschweige dem Herrn selbsterdachte Eigenschaften beizulegen. Darauf ist anwendbar: „sey nicht vorschnell mit dem Munde, und dein Herz beeile sich nicht, Worte auszustoßen vor Gott ꝛc. (Pred. 5, 1). Ebn Esra in seinem Commentar zu dieser Stelle hat sich zur Genüge hierüber ausgesprochen, seine Worte verdienen Berücksichtigung und bedürfen keines Zusatzes.

Ueberhaupt ist als Regel anzunehmen, daß ein Gebet, wenn es dieses Namens würdig seyn soll, auf drei Dinge Rücksicht zu nehmen habe.

1.) Muß es in einer kurzen angemessenen Redeweise abgefaßt seyn, die den Sinn des Betenden klar bekundet, er darf nicht zu viele Worte häufen, denn nur Thoren thun dieses: „so wie der Traum aus vielerlei Vorstellungen, so besteht das Gebet des Thoren aus vielerlei Wörtern" (das. V. 2). Der Vortrag desselben muß dem Herrn angenehm, nicht lästig seyn. Darum wurden wohl auch so viele Gebete in Form von Liedern und Gesängen in Versmaß abgefaßt, weil diese den gedachten Anforderungen entsprechen, und außerdem noch nach einer bestimmten Melodie abgesungen werden können; denn das ist ja die vorzüglichste Eigenschaft eines Liedes, daß dessen einzelne Theile in einem innigen Zusammenhange stehen, daß die Worte bündig, wohltönend und rythmisch abgemessen seyen nach den Cadencen der Musik.

2.) Müssen die Gesinnungen den äußern Worten entsprechend seyn; der Betende darf nicht zu denen gehören, von welchen es heißt: „sie suchen Ihn mit dem Munde zu bereden, heucheln Ihm mit der Zunge, ihr Herz aber ist nicht ungetheilt mit Ihm" (Ps. 78, 36 u. 37), er muß vielmehr bemüht seyn, Herz und Mund in Einklang zu bringen, wie David sagt: „es mögen Dir wohlgefällig seyn die Worte meines Mundes und die Gedanken meines Herzens" (das. 19, 15) d. h. da meine Worte mit meinen Gedanken übereinstimmen, so mögen sie Dir gefallen.

3.) Muß der Vortrag bescheiden und demuthsvoll seyn, gleich Einem, der vor seinem Herrn fleht (vgl. das. 28, 2 u. 64. 2), damit nicht auf ihn anwendbar sey: „es (Mein Erbtheil) erhebt seine Stimme gegen Mich, darum hasse Ich es" (Jer. 12, 8). Auf diese 3 Bedingungen wird im 5. Ps. angespielt: „vernimm meine Worte". — deutet auf Kürze — „merk' auf meine Gedanken" — die Uebereinstimmung der Gesinnung — „höre die Stimme meines Flehens" — auf den demüthigen Vortrag. — Es sind dieses Bedingungen, ohne welche das Gebet gewiß kein Gehör findet, aber auch wo sie vorhanden sind, muß es darum doch nicht jedenfalls eine gute Aufnahme finden, denn leicht kann der Fehlende dergestalt fern von Gott seyn, daß er erst anhaltend und inständig bitten muß bis er Gehör findet. Jesaias (64, 6) stellt die Israeliten

zu Rede, daß sie nicht mit Inbrunst fleheten: „Niemand ruft Deinen Namen, reget sich, Dich fest zu halten," woraus hervorgeht, daß es von Nutzen gewesen wäre, wenn sie in Ihn gedrungen hätten. In der That finden wir bei den Einwohnern Ninive's: „sie sollen Gott anrufen mit Heftigkeit" (Jonas 3, 8) und er erhörte sie. So flehete auch Moses inständig viele Tage nacheinander wegen der Sünde des goldenen Kalbes, ebenso bei den Kundschaftern, bis ihm Vergebung verheißen worden. Bisweilen ist der Bittende so sehr fern von Gott, oder die zu erlangende Sache so groß, daß häufiges Beten allein nichts fruchtet, bis er eine oder mehre Handlungen verrichtet, die von Zerknirschung und Buße zeugen: „wenn ihr auch noch so viele Gebete häufet, Ich höre euch nicht" und ferner: „waschet, reiniget euch ꝛc." (Jes. 1, 15 u. 16). Von den Bewohnern Ninive's heißt es: „und sie sollen sich in Säcke hüllen, Menschen und Vieh" (Jonas 3, 8). So übten auch die Frommen Handlungen, die von ihrer Demüthigung zeugten: „köstliche Speisen aß ich nicht, Fleisch und Wein kam nicht in meinen Mund, auch salbte ich mich nicht" (Dan. 10, 1) und der Engel sprach zu ihm: „von dem Tage an, wo du von Herzen begehrtest zu verstehen, und dich kasteitest vor deinem Gott, sind deine Worte erhört worden" (das, V. 12). Dagegen giebt es auch Leute, für die es genügt, im Herzen andächtig zu seyn: „nahe ist der Herr denen, die gebeugten Herzens sind" (Ps. 34, 19) „nahe ist der Herr Allen, die Ihn anrufen" (das. 145, 19). Manche stehen auf einer höhern Stufe, so daß sie selbst das erhalten, um was sie gar nicht gebetet. Es ist dieses die Stufe der Gottesfürchtigen: „Er thut den Willen derer, die Ihn fürchten" (V. 20) doch müssen diese in der That noch vor Ihm beten, wie es am Ende dieses Verses heißt: „Er hört ihr Flehen und hilft ihnen". Manche aber, und das sind diejenigen, die Gott lieben, nehmen eine solche hohe Stufe ein, daß sie gar nicht nöthig haben, vor Gott zu beten, und Er sie gleichwohl behütet: „der Herr behütet Alle, die Ihn lieben" (V. 21.) Die Rabbinen sagen: „„der Wunder thut für Sich"" derjenige, für den ein Wunder geschieht, weiß gewissermaßen gar nichts davon" (Niddah 31 b). Dieses war auch die Stufe unsres Erzvaters Abraham.

Kap. XXIV.

Es ist nicht absolut nothwendig, daß alle Handlungen und Werke des Menschen den beabsichtigten Zweck vollkommen erreichen, denn oft thut der Mensch alles Mögliche in der gehörigen Weise, und führt dennoch sein Vorhaben nicht aus. Der Arzt thut gar oft seine Pflicht so gut als möglich, weder er, noch der Patient begeht einen Fehler, und gleichwohl wird des letzteren Gesundheit nicht hergestellt. So thut auch der Ackersmann oft Alles, was in seinen Kräften steht, er säet zur rechten Zeit, auch

der Boden ist gut, und gehörig zubereitet, und doch will der Samen nicht gedeihen. Die Ursache hievon ist klar: die Gesundheit hängt nehmlich nicht vom Arzte allein ab, auch nicht vom Patienten, sondern vom Arzte und von der Natur. Ebenso ist das Wachsthum nicht bloß vom Ackersmann, auch nicht vom Boden, sondern vom Ackersmann und von der Natur abhängig. Dieselbe Bewandniß nun hat es auch mit dem Gebete, manchmal betet der Mensch zur rechten Zeit, in der gehörigen Form, und findet doch kein Gehör, nicht etwa aus eignem Verschulden, sondern weil es nicht mit dem göttlichen Willen übereinstimmt. Gleichwie ein Capitän oft sein Schiff auf's Beste ausrüstet, es mit allem Nöthigen versieht, und sich zur rechten Zeit zur See begibt, gleichwohl aber das Ziel seiner Reise nicht erreicht, weil es dem göttlichen Willen zuwider ist, entweder als Strafe, wie dies bei Jonas der Fall war, oder aus Rücksicht für sein eignes Bestes, aus Gründen, die wir im 13. Kap. d. A. angegeben: so findet auch zuweilen ein Gebet keine günstige Aufnahme, entweder zur Strafe, wie wir bei'm Gebete Mosis dargethan, oder weil der Flehende nicht dazu geeignet ist, bis er häufiger und mit mehr Nachdruck betet, oder Handlungen verrichtet, die seine Zerknirschung bekunden: sich kasteiet und in einen Sack hüllet, wie die Männer zu Ninive, u. dgl. m.; oder wegen eines andern hindernden Umstandes, wie die Rabbinen sagen: „David's Gebet, nicht an einem Sabbath zu sterben, wurde deßhalb nicht erhört, weil die Zeit herankam, in der Salomo seine Regierung antreten sollte, und eine Regierung die andere nicht innerhalb einer Haarbreite berührt" (Sabbath 30 a); oder weil der Herr weiß, daß die erbetene Sache für den Flehenden nicht gut sey, und aus Rücksicht für ihn wird sie ihm nicht gewährt; gesetzt, er bete um Kinder, so findet er kein Gehör, weil Gott weiß, daß sie mißrathen, und wie Absalon dem David ihm nach dem Leben trachten werden; oder er bete um Geld, und der Herr weiß, daß dieses Geld seinen Untergang herbeiführen würde, nach dem Spruche Salomo's: „Reichthum, dem Besitzer zum Verderben aufgespart" (Pred. 5, 12) oder ihn zum Leugnen an Gott bringen würde, nach dem Spruche: „sonst möcht' ich im Ueberflusse lästern, und sprechen: wer ist Gott?" (Spr. 30, 9); oder aus einem andern uns verborgenen, und nur Gott bekannten Grunde. Das vorzüglichste Gebet bleibt daher das jenes Weisen: „Herr der Welt, vollführe deinen Willen oben im Himmel, gewähre Gemüthsruhe deinen Verehrern hienieden, thue überhaupt, was dir wohlgefällt" d. h. du mögest abwenden das Verhängniß der Sterne von denen, die deinen Willen thun, damit sie aus ihren Nöthen gerettet werden, bei all dem aber kehre dich niemals an meine Worte und Bitten, meine Wünsche zu erfüllen; denn gar häufig bitte und flehe ich um Dinge, auf die ich in meinem Wahne mein Heil setze, während sie ein wahres Unglück für mich wären; darum mögest du allein, der du weit besser als ich verstehst, was mir gut ist, und

was nicht, wählen. Aus diesem Grunde sagen die Rabbinen: „es ist des Menschen Pflicht, dem Herrn ebenso für das Böse wie für das Gute zu danken“ (Berachoth 20 a) weil nur Gott, aber nicht der Mensch ermessen kann, was eigentlich gut ist, denn den Weg zum Guten und zum Heile für den Menschen hat der Herr zu wählen, der Mensch aber hat weiter Nichts zu thun, als stets dem Herrn zu danken, und anzuerkennen, daß Alles zu seinem Besten gereicht, — wie David sagt: „bei'm Ewigen ist Heil, dir zu danken aber kömmt deinem Volke zu, Selah“ (Ps. 3, 9). Wenn man also zu Gott flehet, ist es das Beste, Ihn in allgemeinen, nicht in speciellen, privaten Angelegenheiten zu bitten, noch weniger darf man Ihm einen besondern Weg vorzeichnen, denn, wer dieses thut, der will gleichsam den göttlichen Willen dem seinigen unterordnen, und nicht umgekehrt, zweifelt also gewissermaßen an der Allwissenheit und Allmacht Gottes, als ob dieser keinen andern Ausweg hätte, seinen Wunsch zu gewähren und seine Bitte zu erfüllen als nur den, den er sich selbst gewählt; in dieser Beziehung sagt der Psalmist (62, 2): „nur gegen Gott ist meine Seele stille, von Ihm kömmt mein Heil“ wenn du nehmlich einen Erdensohn um Etwas bittest, mußt du ihm dein Begehren und die Mittel es zu erreichen mittheilen, außerdem kann er nicht wissen, was du im Herzen hast, was dir nöthig, gut und nützlich ist: so du aber zu Gott flehest, brauchst du ihm dein Verlangen nicht vorzutragen, sondern, sey nur stille vor Ihm, schlage Ihm kein Mittel zu deiner Rettung vor, denn Er weiß wohl besser als du, was dir zuträglich ist und dein Heil befördern kann; manchmal bist du der Meinung, durch dieses oder jenes Mittel Ehre, Würde oder Rettung zu erlangen, und es geschieht gerade das Gegentheil. Darum mußt du nur in allgemeinen Ausdrücken zu Ihm flehen und Vertrauen auf Ihn haben: „habe Lust an dem Herrn rc. befiehl Ihm deine Wege, vertraue auf Ihn, und Er wird thun“ (Ps. 37, 4 u. 5) was dir gut und nützlich ist. Ferner: „bei Gott ist mein Heil und meine Ehre, der Fels meiner Stärke, meine Zuversicht ist in Gott“ (das. 62, 8). So viel über das Beten.

Kap. XXV.

Nachdem wir sämmtliche Gebote des Pentateuch untersucht, haben wir kein einziges gefunden, welches allein den Menschen zu dem von der Lehre beabsichtigten Zweck führt, außer der Buße. Der Zweck nemlich, der durch die Lehre u. die Ausübung ihrer Gebote erzielt werden soll, besteht, wie Abschn. III dargethan, in der Liebe zu Gott, welche den Menschen zu dem großen Lohne bringt, den die Seele erwartet. Nun finden wir aber diesen Zweck ausdrücklich bei der Buße erwähnt im 5. B. M. Cap. 30, was die hohe Erhabenheit dieses Gebotes bekundet, und daß es weit umfassen-

der als das Gebet sey; denn, wenn dieses auch in speciellen Fällen von Nutzen ist, so kann es doch nicht wie die Buße zur totalen Seligkeit verhelfen. Wir hielten es deßhalb für angemessen, nach dem Gebete vor allen andern Geboten von der Buße in Kürze, wie es die Absicht dieses Abschnittes erheischt, abzuhandeln. Nach reiflicher Erwägung haben wir uns überzeugt, daß, wenn es in dee allegirten Stelle heißt: „siehe, ich habe dir vorgelegt ꝛc., indem ich dir heute befehle, den Ewigen, deinen Gott zu lieben ꝛc." (V. 15 u, 16) [im Texte wird hier V. 16 mit V. 20 verwechselt] nach dem Zusammenhange und der Verbindung des Kap. hierunter die Buße zu verstehen sey. Denn V. 2 heißt es: „dann wirst du zurückkehren zu dem Ewigen, deinem Gotte und Seiner Stimme gehorchen." Darauf wird besprochen, daß die Buße mit ungetheiltem Herzen stattfinden müsse, und daß dann Gott dazu helfen werde (vgl, V. 10). Sofort wird ihre hohe Bedeutung gerühmt, und wie leicht sie zu finden sey: „denn dieses Gebot, das ich dir heute befehle, ist dir nicht verborgen und nicht ferne; es ist nicht im Himmel ꝛc.; auch nicht jenseits des Meeres ꝛc. es ist vielmehr ganz nahe ꝛc." (V. 11, 14). Hiermit ist aber ohne Zweifel immer die Buße gemeint, worauf schon die Worte hindeuten: „in deinem Munde und deinem Herzen zu thun" (V. 14), denn die Buße hängt, wie wir im folgenden Cap. nachweisen werden, von dem Bekenntniß des Mundes und der Reue des Herzens ab. Auch Nachmanides ist der Ansicht, daß in dieser Stelle von der Buße die Rede ist. Die Schrift giebt nun ihren hohen Werth zu erkennen, indem sie sagt: „sie ist nicht im Himmel, auch nicht jenseits des Meeres" als wollte sie damit sagen, wegen ihres unschätzbaren Preises dürftest du dir alle erdenkliche Mühe in der Welt geben, sie zu erreichen, und solltest du auch in den Himmel steigen, oder über das Meer setzen müssen. Denn nach dem natürlichen Verstande hätte der Sünder eigentlich gar keine Verzeihung zu erwarten: „womit soll ich hintreten vor den Ewigen ꝛc.? hat der Herr etwa Wohlgefallen ꝛc.?" (Micha 6, 6 u. 7). Hiedurch soll nehmlich die Verlegenheit des Sünders nachgewiesen werden, wie er nicht weiß, wodurch er seine Strafe von sich abwenden könnte, ob durch 1000 Widder, oder durch Myriaden Oelbäche; ob er seinen Erstgebornen hingeben soll für sein Verbrechen, oder die Frucht seines Leibes für die Sünde seiner Seele — ein Beweis, daß nach dem bloßen Verstande kein Lösegeld ausreichen würde, um den Sünder zu sühnen, geschweige, daß dieses nicht durch eine Buße in Worten möglich wäre, wie es heißt: „nehmet Worte mit euch ꝛc." (Hosea 14, 3) wenn nicht durch göttliche Gnade. Aus diesem Grunde nun wird die Buße so sehr eingeschärft, nachdem nehmlich gezeigt worden, wie leicht sie zu erlangen: „die Sache ist dir vielmehr ganz nahe" (V. 14) heißt es weiter: „siehe ich habe dir heute vorgelegt ꝛc." (V. 15) so wähle denn das Leben ꝛc. (V. 19) d. h. du hast hier keine Ausflucht wie

bei den andern Geboten, daß du sie wegen ihrer großen Menge und der damit verbundnen Mühe nicht beobachten kannst, denn dieses Gebot ist sehr leicht zu erfüllen und du erlangst dadurch das Leben und das Gute, so du es aber vernachlässigst, erwartet dich der Tod und das Böse. Es ist hier dasselbe Verhältniß wie bei einem Menschen, der an einer schweren Krankheit daniederliegt, die nach der gewöhnlichen Erfahrung unheilbar ist, da kömmt ein Arzt und verspricht, ihn durch ein gewisses Medicament zu kuriren. Der Kranke meint natürlich, daß ein Heilmittel, das gegen eine so unheilbar scheinende Krankheit wirken soll, schweres Geld kosten und unendlich viel Mühe verursachen würde; aber der Arzt beruhigt ihn mit der Versicherung, daß er es weder vom Himmel herab, noch mit vielen Kosten jenseits des Meeres holen müsse, sondern daß es sehr leicht zu bekommen sey: „die Sache ist dir vielmehr ganz nahe". Darum darfst du aber auch nicht nachlässig seyn in deinem Streben darnach, denn sie gewährt Leben deiner Seele; „so wähle das Leben". Eben dieses Leben aber, das durch dieses Gebot erreicht wird, ist der von der Lehre beabsichtigte Zweck: „zu lieben den Ewigen, deinen Gott, Seiner Stimme zu gehorchen und Ihm anzuhängen, denn das ist dein Leben (jenseits) und die Länge deiner Tage (hienieden), daß du bleibest auf dem Boden rc." (V. 20) Durch diese Liebe wird also innige Verbindung mit Gott, ewiges Leben und physisches Wohl erzielt.

Alles dieses aber nur dann, wenn die Buße aus Liebe geschieht, wenn aber aus Furcht, so wird sie zwar auch belohnt, aber doch nicht in so hohem Grade, so finden wir: „Resch Lakisch sagt, es ist eine große Sache um den Bußfertigen, denn seine muthwilligen Vergehen werden ihm als bloße Fehler angerechnet, wie es heißt: „„denn du hast gefehlt durch deine Missethat"" (Hosea 14, 2). Resch Lakisch hat doch gesagt, es ist eine große Sache um den Bußfertigen, denn seine muthwilligen Vergehen werden ihm als fromme Werke angerechnet, wie es heißt: „„und wenn der Frevler sich bekehrt von seinem Frevel, und übt Recht und Gerechtigkeit, so soll er durch sie leben"" (Ezechiel 33, 19)? Antw. „hier ist der Bußfertige aus Liebe, dort der aus Furcht gemeint" (Joma 86 b). Es bedarf aber einer nähern Erklärung, wie so die Rabbinen auf den Gedanken gekommen, daß dem Bußfertigen aus Furcht Frevel als bloße Fehler angerechnet werden, eigentlich sollte diesem seine Buße gar Nichts fruchten, denn eine Handlung verdient nur dann Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe, wenn sie freiwillig war, aber keineswegs wenn Furcht vor Strafe dabei im Spiele ist. Wir nehmen nun, um diese Schwierigkeit zu heben, an, daß bei der Buße aus Furcht 2 Fälle möglich sind. Mancher bekehrt sich nehmlich aus Furcht vor der über ihm schwebenden Strafe, wie ein Sclave, der zu Kreuz kriecht vor seinem Herrn, während er die Geißel über ihn schwingt, kaum hat dieser aber seine Zornesruthe weggelegt, so wird er abermals widerspen-

stig wie früher; dies war der Fall bei Pharao, so lange er von der Plage heimgesucht war, rief er: „der Ewige ist der Gerechte rc.“ (2. B. M. 9, 27), kaum konnte er aber wieder frei athmen, verhärtete er sein Herz wie zuvor, ein offenbarer Beweis, daß seine frühere Buße eine nothgedrungene war wegen der Todesfurcht, die ihn überfallen, aber keineswegs ein freiwilliger Act, darum konnte auch diese Buße durchaus keine Bedeutung haben. Mancher dagegen bekehrt sich aus Furcht vor Gott und seinen Strafen, so daß ihm, wenn er auch Erleichterung hat, Gottesfurcht vor Augen ist, und seine frühern Leiden vorschweben, indem er glaubt, daß alle Ereignisse als Lohn oder Strafe von Gott kommen, und sie nicht der Natur oder dem Zufalle zuschreibt, wie Pharao gethan, der, sobald die Plage von ihm wich, in seine vorige Lasterhaftigkeit verfiel; sogar nach der Plage der Erstgebornen, als er wähnte, Israel wäre im Lande verirrt, schrieb er alle Zeichen und Wunder, die er gesehen, dem Zufalle zu, ermuthigte sich, die Israeliten zu verfolgen, und gab zu erkennen, daß seine frühere Buße durch die Plagen erzwungen und nicht freiwillig war. Auf diese Weise ist es auch zu erklären, wenn wir in der h. S. finden, daß Gott das Herz der Frevler verstockt, oder sie hartnäckig mache und vom Wege der Buße fernhalte. Er läßt nehmlich dem Frevler, der, wie Pharao, bloß aus Furcht vor der über ihm schwebenden Strafe — also nicht freiwillig — zu Ihm sich bekehrt, einen oder den andern Gesichtspunkt offen, nach welchem er die Strafe dem Zufalle und nicht der göttlichen Leitung zuschreiben kann, damit die Bangigkeit, die ihn wegen der Plage überfallen, entfernt werde, und er nur noch seiner Natur gemäß, nach freier Wahl ohne Zwang handle; alsdann wird es sich herausstellen, ob seine Buße eine freiwillige war. Insofern nun Pharao sich zum Bösen hinneigte, heißt es: „Ich habe sein Herz verstockt“ (das. 10, 1) d. h. dadurch daß ich ihn von jener Bangigkeit befreite, und ihn nach seiner Natur und nach seinem Willen handeln ließ, suchte er allerlei Ausflüchte und Vorwand, um herauszubringen, daß die Plagen zufällig waren. In diesem Sinne ist auch zu nehmen: „wenn ihr mit Mir nach Zufall wandelt (die Ereignisse dem Zufall zuschreibt), so werde auch Ich rc.“ (3. B. M. 26, 23). Auf diese Weise nun werden die Pforten der Buße den Frevlern verschlossen, nicht daß Gott den Menschen von der Wahl des Guten abhielte, denn es steht ja geschrieben: „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Sterbenden, spricht der Ewige, Gott, darum bekehret euch, so werdet ihr leben“ (Ezechiel 18, 32), sondern Er überläßt ihn seiner eignen Wahl ohne äußern Zwang. Dasselbe war auch bei Sichon der Fall, von dem es heißt: „denn der Ewige, dein Gott, hatte sein Gemüth verhärtet und sein Herz gestärkt“ (5. B. M. 2, 30). Sichon verdiente nehmlich ohnehin wegen seiner Frevel ausgerottet zu werden, nur weil er sich fürchtete, sich mit den Israeliten in Streit einzulassen, mußte Gott Veranstaltungen treffen, ihm die Angst,

die er vor den Wundern fühlte, welche den Israeliten geschehen, zu benehmen, damit er bloß nach seinem Willen handle. Darum erhielt Moses Befehl, dem Könige von Edom Boten zu senden: „laß uns doch durch dein Land ziehen ꝛc." (4. B. M. 20, 17), als nun derselbe dieses nicht zugab, sondern mit mächtigem Volke und starker Macht gegen Israel ausrückte, befahl Gott, ihm auszuweichen. Sichon in seinem Frevelmuthe zog daraus den Schluß, Israel's Glück sey nicht Folge einer göttlichen Leitung, da sie ja den Königen von Edom und Moab auswichen, wie Jephtha bemerkt (vgl. Richter 11, 17—21) und so hielt er sich in seinem Herzen nicht geringer als diese, und hatte den Muth, den Israeliten entgegenzuziehen. Diese aber schlugen ihn mit der Schärfe des Schwertes und nahmen sein Land in Besitz. Hätte Moses dem Könige von Edom keine Boten gesandt, so hätte Sichon nicht den Muth gehabt, zu Felde zu ziehen, und man hätte viel Zeit nöthig gehabt, sein Land zu unterwerfen. Dieses also ist unter dem Ausdruck zu verstehen: „denn der Ewige hatte sein Gemüth verhärtet ꝛc." So läßt sich nun auch erklären, weßhalb jene Stelle, daß Israel dem Könige von Edom Boten schickte, aufgezeichnet worden, dem Anschein nach war es ja eine Schande für Israel, daß ihnen der Durchzug nicht gestattet wurde; die Sache verhält sich aber so: weil sich nehmlich Israel erbot, Speisen und sogar Wasser mit Geld zu bezahlen, meinte der König von Edom, sie litten Mangel an Brod und Wasser, und wollte sich darum auch ihren Durchzug bezahlen lassen; da ließen ihm die Israeliten sagen, wir haben keineswegs Wassermangel, jedoch: „wenn wir dein Wasser trinken, ich oder mein Vieh ꝛc. aber für das Durchziehen bezahlen wir Nichts" (4. B. M. 20, 19). Darauf zog er ihnen mit mächtigem Volke entgegen, und Gott befahl, ihm auszuweichen. Da waren Moses und alle Israeliten in Staunen versetzt, bis ihnen Gott befahl, auch an Sichon Boten zu senden, worauf dieser zum Kampfe gegen sie zog und eine völlige Niederlage erlitt, jetzt erst sahen sie ein, wie tief angelegt der göttliche Plan war, und daß sie nur darum den Königen von Edom und Moab Boten schicken und ihnen ausweichen mußten, um das Herz Sichon's zu ermuthigen, damit sie in der kürzesten Zeit sein Land erobern könnten, und seine Böswilligkeit an den Tag komme. Wer also wie Sichon und Pharao aus Furcht zum Herrn sich wendet, dessen Rückkehr verdient keine Beachtung; wer aber aus Furcht Buße thut, weil er an eine Vorsehung glaubt, das Wort des Herrn ehrfürchtet, und nicht Ausflüchte und Vorwand sucht, um die gerechten Fügungen Gottes andern Umständen zuzuschreiben, sondern in seinen Unfällen das Walten Gottes und eine Strafe für seine Vergehen erkennt, der verdient, daß seine Frevel als bloße Fehler angerechnet werden, wie es heißt: „denn du hast gefehlt durch deine Missethat". Aus dem Anfang dieses Verses: „bekehre dich Israel" scheint zwar hervorzugehen, es sey hier die Rede von Einem, der noch gar keine Buße gethan, weil aber darauf

folgt: „עד ה״ bis zu dem Ewigen“ und nicht „אל ה״ zu dem Ewigen“ so argumentirt Resch Lakisch daraus, es sey Jemand gemeint, der sich zwar zum Herrn gewendet, aber noch nicht zu ihm gekommen, der nehmlich nicht aus Liebe, sondern aus Furcht Buße gethan, was immer als ein Fehler anzusehen ist.

Einer weitern Erläuterung bedarf es aber noch, warum bei der Buße aus Liebe Frevel als gute Werke gelten, da es nach dem natürlichen Verstande genug wäre, wenn die Sünden des Bußfertigen als nicht geschehen betrachtet würden, wodurch aber hat er sich Ansprüche auf Seligkeit erworben, da er keine gute Werke begangen, so gehört er auch nicht unter die Kategorie der Frommen? worin besteht hier der Unterschied zwischen der Buße aus Furcht und der aus Liebe? Zur Verständniß dieser Sache verweisen wir auf das, was wir schon am Anfange dieses Kapitels bemerkt, daß nehmlich nach dem natürlichen Verstande die Buße überhaupt erfolglos seyn sollte, sie gewinnt aber nur Bedeutung durch die göttliche Gnade und Milde; nunmehr ist es nicht zu verwundern, wenn die unendliche Gnade Gottes so weit geht. Darauf deutet auch Hosea (14, 5) hin: „Ich will heilen ihre Verwilderung ꝛc.“ seine Zeitgenossen zogen nehmlich diese große Wirksamkeit der Buße in Zweifel, und wollten nicht glauben, daß man durch sie Lohn und Seligkeit erlangen könne, indem sie meinten, es wäre genug, wenn sie völlige Vergebung der Sünden bewirkte: darum entgegnet ihnen der Prophet: „Ich will heilen ihre Verwilderung, will aus Milde sie lieben,“ d. h. die Buße hat diese hohe Bedeutung nur entweder, weil sie höher steht als alle übrigen Gebote, so daß man durch sie allein den durch die Lehre beabsichtigten Zweck — die Liebe Gottes — erreichen kann, oder durch Gnade und Milde, wer nehmlich aus Liebe sich bekehrt, der wird wiederum aus Milde geliebt. So sprach auch David, als er Reue fühlte nach der Geschichte mit Bath-Seba, „laß den Geist der Milde mich aufrichten“ (Ps. 51, 14), d. h. ich mache keine Ansprüche wegen meiner guten Werke, sondern auf die göttliche Gnade, die Jedem zu Theil wird, je nachdem er sich dazu empfänglich gemacht. Ferner: „habe Lust an dem Herrn, so wird er dir geben, was dein Herz wünschet“ (das. 37, 4) „fordre von Mir, so werde Ich dir Völker zum Erbe geben“ (2, 8) „thue deinen Mund weit auf, Ich fülle ihn“ (81, 11). Immer steht also die Gnadenspende im Verhältniß mit der Bitte.

Wer sich nun zum Herrn bekehrt, weil er fürchtet, für seine Sünden Strafen zu erleiden, dem erläßt Gott in Seiner Gnade die Strafe, und die Vergehen werden nur als Fehler angesehen, die immer noch der Sühne bedürfen. Wer sich dagegen aus Liebe bekehrt, die Strafen also nicht fürchtet, indem sein Herz felsenfest ist, Strafen ertragen zu können, und fortan aus Liebe zum Herrn das Gute nur thun will, weil es Ihm gefällt, wie der Freund dem Freunde Alles zu Gefallen thut, der erreicht durch

diese Buße den von der Lehre beabsichtigten Zweck — die Liebe des Herrn — wie es heißt: „ich liebe, die mich lieben" (Spr. 8, 17) was bei der Buße aus Furcht nicht der Fall ist. Gleichwohl versichert der Herr, daß wer anfangs bloß aus Furcht Reue fühlt, zuletzt sich dennoch in vollkommener Buße — aus Liebe — zu Ihm bekehren werde. Denn in den Stellen, die von der Buße handeln, heißt es zuerst: „in deiner Noth, wenn dich treffen werden ꝛc." (5 B. M. 4, 30) darauf hinweisend, daß Furcht vor Strafe Veranlassung zur Buße seyn wird; und dann: „und der Ewige, dein Gott, wird dein Herz beschneiden" ꝛc. (das. 30, 6) ein Beweis, daß, geschieht auch anfangs die Buße nur aus Furcht, Gott dennoch das Herz des Sünders beschneidet und ihm Seinen Beistand verleiht, damit er zur wahren Buße — aus Liebe — gelange.

Kap. XXVI.

Die eigentliche Buße, durch welche der Mensch seiner Missethaten ledig und von Sünden vor seinem Herrn frei wird, besteht darin, daß er sich in Gesinnung, Wort und That ändere. In Gesinnung — daß er seine Missethaten bereue; in Wort — daß er seine Verbrechen bekenne; in That — daß er den Vorsatz fasse, nie mehr zur Thorheit zurückzukehren, und nur solche Thaten zu üben, die da beweisen, daß seine frühere Handlungsweise irrig und unbesonnen war. Von der Nothwendigkeit der Reue bei der Buße sprechen schon die Propheten: „Niemand bereuet seine Bosheit, und spricht, was hab' ich gethan?" (Jer. 8, 6) „wer einsieht, kehrt um und sucht Reue, so wird er Segen hinter sich lassen" (Joel 2, 14). Von dem Bekenntniß spricht der Pentateuch: „so soll er bekennen, worin er gesündigt" (3 B. M. 5, 5; vergl. auch daselbst 25, 40. und 4 B. M. 5, 7). Man muß hiebei den Vorsatz fassen, in dem Punkte, in dem man sich verfehlt, nicht mehr zu sündigen; „wir wollen unser Händewerk nicht mehr unsern Gott nennen" (Hosea 14, 4); „denn Er verkündet Frieden Seinem Volke und Seinen Frommen, und sie sollen sich nicht mehr zur Thorheit wenden (Ps. 35, 9).

Drei Dinge giebt es aber, die offenbar eine Buße verhindern oder erschweren, nehmlich, daß man seine Sünden nicht einsieht, Ausflüchte sucht, und zu sehr nach Geld und Ehre strebt. Wer nicht wissen und erkennen will, daß er gesündigt, der wird niemals Reue fühlen und sich bekehren, sowie der Kranke, so lange er sich nicht krank fühlt, unmöglich geheilt werden kann, da er gar keine Heilung sucht. So stellt auch Gott Israel zu Rede, daß es seine Sünden nicht einsah, und sich darum nicht bekehrte: „Ich will gehen und an Meinen Ort zurückkehren, bis sie ihre Schuld erkennen und Mein Angesicht suchen" (Hosea 5, 15). Auch David sagt: „denn ich erkenne meine Verbrechen" (Ps. 51,

5). So heißt es: „rufe aus vollem Halse, halte nicht zurück ꝛc.“ (Jes. 58, 1), anzudeuten, daß das Erkennen der Sünde zur Buße unerläßlich sey.

Nicht minder ist es klar, daß das Ausflüchte-Suchen die Buße verhindert; wenn der Sünder wähnt, sich wegen seiner Sünde entschuldigen zu können, wird er nie Reue fühlen und sie offen bekennen, von einem solchen sagt Salomo: „wer seine Verbrechen bedeckt, wird nicht glücklich seyn“ (Spr. 28, 13), eine Sünde bedecken heißt nehmlich, die Schuld auf einen andern Umstand schieben. So sagt Job (31, 33): „habe ich wie Adam meine Verbrechen bedeckt?“ Adam suchte sich nehmlich wegen seiner Sünde zu entschuldigen, indem er sprach: „die Frau, die Du mir gegeben ꝛc. (1 B. M. 3, 12) aber es half ihm nichts, denn deßhalb hat ja der Mensch den Verstand, damit er stets Acht habe auf seinen Wandel und nicht fehle. Darum wird auch, wer nur irrthümlich fehlt, ein Sünder genannt und bedarf der Sühne. Auch darf man sich von Niemanden verleiten lassen, und Adam ward daher verkündigt: „weil du hörtest auf die Stimme deiner Frau“ ꝛc. (das. V. 17); er hatte zwar keinen Befehl, seiner Frau nicht zu gehorchen, wurde jedoch bestraft, weil er sich zu diesem sinnlichen Genusse verführen ließ und seiner Vernunft nicht folgte. Ein Beweis, daß Ausflüchte nichts fruchten, und nur von dem, der gezwungen worden, sagen die Rabbinen, daß Gott ihn freispräche. Was aber unter gezwungen zu verstehen, werden wir im folgenden Kapitel erklären.

Liebe zum Gelde und zur Ehre verhindert ebenfalls die Besserung. Ein Sich-Bekehren um des Geldes oder der Ehre Willen kann nicht als Buße gelten. Wer sich vornimmt, sich nicht mehr zur Thorheit zu wenden, muß dieses bloß aus Liebe zu Gott thun, und aus keinem andern Grunde. So rief David, dessen Buße annehmbar, weil ohne Rückhalt war: „meine Sünde will ich Dir kundthun“ — sehe also meinen Fehler ein — „meine Missethat bedecke ich nicht“ — suche keine Ausflucht — „ich will bekennen meine Verbrechen dem Ewigen“ (Ps. 32, 5) bloß aus Liebe zu Ihm, aber nicht des Geldes und der Ehre wegen.—

Saul's Buße dagegen nach seiner Sünde bei Amalek fand keine Aufnahme, weil sie in diesen 3 Stücken mangelhaft war, obschon er dann zweimal seine Sünde Samuel bekannte und sprach: „ich habe gesündigt“. Anfangs nehmlich leugnete er sein Vergehen, und wollte gar nicht einsehen, daß er gefehlt, denn, als Samuel zu ihm sprach: „warum hörtest du nicht auf die Stimme Gottes?“ (1 B. S. 15, 19) gab er zur Antwort: „weil ich hörte auf die Stimme Gottes und den Weg ging, den mich Gott gesandt!“ (V. 20). Erst als ihm Samuel vorstellte, daß er durch diese Hartnäckigkeit noch mehr sündige als durch seine frühere Widerspenstigkeit, indem er ihm sagte: „denn Widerspenstigkeit ist (gleich) Sünde der Zauberei, Hartnäckigkeit aber Götzen- und Bilderdienst“ (V. 23) d. h. Zauberei ist ein bloßes Verbot, hart-

näckiges Leugnen der Sünde aber gleich dem Götzendienste, also weit ärger als eine eigentliche Sünde: erst alsdann bekannte Saul, daß er gesündigt, suchte aber immer noch allerlei lügenhafte Entschuldigungen: „denn ich fürchtete das Volk“ rc. (V. 24). Darum wollte auch Samuel nicht mit ihm umkehren, als er ihn bat: „komm mit mir, ich will mich vor dem Ewigen niederwerfen!“ Da antwortete Samuel: „ich werde nicht mit dir zurückkehren; denn du hast das Wort des Ewigen verschmäht. Und da wandte sich Samuel wegzugehen“ (V. 25—27). Als endlich Saul ohne Weiteres bekannte: „ich habe gesündigt“ (V. 30), gab Samuel zwar nach, mit ihm zu gehen; dennoch aber fand seine Buße keine Aufnahme, weil aus seinen Worten hervorging, daß er nicht aus Liebe zu Gott, sondern bloß um seine Ehre zu behaupten, Buße that: „nun ehre mich doch rc.“ (V. 30). Wirklich erhielt auch gleich darauf Samuel den Auftrag, David zum König zu salben (das. Kap. 16). Deßhalb werden auch die weiteren Regierungsjahre Saul's nicht mehr als ihm gehörig gezählt. Zwei Jahre und darüber mußte David vor Saul flüchten, denn im Gefilde der Philister allein war er ein Jahr und 4 Monate (das. 27. 7), außer der langen Zeit, die er sich im Lande Israels verbergen mußte, in der Wüste Siph, in der Bergfeste und in Karmel bei den Hirten Nabals, und doch heißt es: „Ein Jahr war Saul König, und zwei Jahre regierte er über Israel, da wählte sich Saul 3000“ (das. 12. 1 u. 2). Dieser Vers ist aber so zu verstehen, ein Jahr, nachdem er zum König gesalbt worden, wählte er sich 3000 Mann, und fing seine Schlachten an, nachher regierte er aber nur noch 2 Jahre. Nun ist es aber unmöglich, daß er alle Kriege, deren Erwähnung geschieht: „er kämpfte rings umher mit allen seinen Feinden, mit Moab, den Ammoniten, Edom, den Königen von Zobah und den Philistern“ (das. 14. 47) in zwei Jahren hätte führen können, besonders, da er zugleich David hätte verfolgen müssen: es ist also klar, daß von dem Tage an, wo David zum Könige bestimmt wurde, für Saul keine Regierungsjahre weiter gezählt wurden, obschon er noch König war. Ebenso finden wir bei Isch-Boscheth, welcher eben so lange über Israel regierte, als David in Hebron über Juda, nehmlich 7 Jahr und 6 Monate (2. B. S. 2, 11), daß ihm bloß 2 Jahre, die er unangefochten regierte, zugezählt werden (das. V. 10), weil in den folgenden Jahren zwischen dem Hause Saul und dem Hause David ein langer Streit war, das Haus Saul immer schwächer und das Haus David immer mächtiger wurde.

Daß aber Saul dieser Sünde wegen mit dem Verluste der Krone bestraft wurde, und nicht eine andere Strafe erhielt, wie David wegen der Geschichte mit Bath-Seba, hat,

meiner Ansicht nach, folgenden Grund: David fehlte nehmlich gegen kein specielles Gebot, das ihm, nachdem er König geworden, geboten worden wäre, ebenso wenig gegen ein Gebot der Thora, das ihm — als dem König — galt, sondern gegen ein Verbot, das ihn, wie alle Menschen traf; denn das Verbot des Ehebruches oder des Mordes umfaßt alle Menschen, ohne Unterschied des Standes, darum war auch seine Strafe billig, gleich der aller gewöhnlichen Menschen; Saul dagegen sündigte gegen ein ausdrückliches Gebot, das ihm von Samuel ward, nachdem er König geworden, und das ihm — als König — galt; denn Samuel sprach zu ihm: „7 Tage sollst du warten bis ich zu dir komme“ (1 B. S. 10, 8) und ferner: „gehe hin, schlage Amalek ꝛc., schone ihn nicht ꝛc.“ (das. 15. 3), darum verloren seine Nachkommen die Herrschaft, und er selbst mußte vor der Zeit sterben. Als er das erste Gebot übertrat, als er nehmlich in Gilgal vor Samuel's Ankunft opferte, wurde ihm verkündet: „nun wird deine Regierung keinen Bestand haben“ (das. 13. 14) d. h. deine Nachkommen werden die Herrschaft verlieren, daß er aber vor der Zeit sterben würde, wird hiebei nicht erwähnt; erst als er auch bei Amalek sündigte, wurde ihm gesagt: „weil du das Wort des Ewigen verschmäht, so hat er dich verschmäht ferner König zu sein (das. 15. 23) d. h. du wirst vor der Zeit sterben und es werden dir weiter keine Regierungsjahre gezählt werden; denn, was vor Gott verschmäht ist, kann bei den Menschen keinen Bestand haben. Als Saul den Samuel durch eine Todtenbeschwörerin aufsteigen ließ, sprach dieser darum zu ihm: „weil du der Stimme des Ewigen nicht gehorchtest und Seinen Zorn gegen Amalek nicht ausübtest ꝛc. und morgen wirst du mit deinen Söhnen bei mir sein“ (das. 28. 18 u. 19) anzudeuten, daß, weil diese Gebote ihm speciell galten, er vor der Zeit sterben und die Regierung ihm abgenommen werde. Diese unsere Ansicht wird auch dadurch bestätigt, daß Gott Jehu die Versicherung gab, die Herrschaft werde bei seinen Nachkommen bis in's vierte Geschlecht bleiben, weil er das specielle Gebot, das ihm geworden, nehmlich das Haus Ahab und die Baalsdiener zu vertilgen, beobachtete (2 B. K. 10. 30). So verlor auch Salomo, weil er das specielle Gebot, das ihm — als König — galt, nehmlich nicht zu viel Frauen zu nehmen, übertreten, das Reich der zehen Stämme, und es blieben ihm nur die Stämme Juda und Benjamin wegen des Eides, den Gott David zugeschworen. Dies ist meine Ansicht über diesen Gegenstand. Ein Anderer stellte jedoch folgende Meinung auf: Saul habe in seiner königlichen Verwaltung gesündiget und es war daher billig, daß er sie verlor, David's Sünde dagegen hatte mit der königlichen Verwaltung gar nichts zu schaffen, konnte daher vergeben werden. Es ist dieses mit 2 Schreibern zu ver-

gleichen, die sich ein Vergehen haben zu Schulden kommen lassen, der eine, indem er eine falsche Urkunde ausstellte, der andre, indem er Ehebruch beging. Wenn nun der König beide wird haben geißeln lassen, so wird er jenen noch obendrein seines Amtes entsetzen, diesen aber wie früher darin lassen. So nun habe auch Saul die königliche Würde verletzt, weil er Agag verschonte, und nicht Rache übte an Amalek, wie er sollte, und sey daher mit Recht derselben entsetzt worden. Dieser Grund ist jedoch unzureichend; wenn wir ihn nicht noch weiter ausführen, denn schon vor dem Kampfe gegen Amalek wurde ja Saul verkündigt: „und nun wird dein Reich keinen Bestand haben" weil er nehmlich vor Samuel's Ankunft in Gilgal opferte. Es läßt sich jedoch vielleicht diese Ansicht mit der von uns aufgestellten vereinbaren, wenn wir die einem Könige nöthigen Eigenschaften angegeben haben werden, so, daß Saul's frühere Sünde als ein Mangel an einer derselben zu betrachten seyn wird. Zum Regieren scheinen aber 6 Eigenschaften unerläßlich zu seyn. Mit der Aufnahme eines Königs wird nehmlich beabsichtigt, daß er die Feinde bekämpfe, und das Volk gerecht richte. So sprachen die Israeliten, als sie einen König verlangten: „unser König soll uns richten, vor uns hergehen, und unsere Kriege führen" (1. B. S. 8, 20). Von den Richtern werden schon in der Thora folgende 4 Eigenschaften gefordert: „tüchtige Männer, gottesfürchtige, wahrheitsliebende, die den Eigennutz hassen" (2. B. M. 18, 21); dazu kommen noch 2 Eigenschaften für den Krieger, die dann zusammen folgende 6 geben. 1) muß der König hart seyn gegen Fremde und gnädig gegen das eigne Volk, und für dessen Rettung sogar das eigne Leben wagen, sowie ein guter Hirte sich jeder Gefahr aussetzt, um die Raubthiere abzuhalten, gegen Löwe und Bär kämpft, die Schafe zu hüten und zu wahren, auf seinem Arme die Lämmer einsammelt, u. in seinem Schooße die zarten Säuglinge trägt. 2) muß er wohlthun denen, die sich um ihn verdient machen, seinen Dienern und Kriegsleuten, wer möchte sonst für dessen Ehre sein Leben auf's Spiel setzen? wer für ihn eifern, wenn man treulos gegen ihn wird? 3) muß er den Eigennutz hassen und darf nicht hab- und genußsüchtig seyn; der Hirt, der zur Hut der Schafe bestellt worden, darf ihnen nicht das Fell und das Fleisch von den Knochen abziehen, sonst würde das Verhältniß umgekehrt, die Schafe wären da, den Hirten zu nähren, und nicht der Hirt zur Hut der Schafe; darum heißt es vom Könige: „Silber und Gold soll er sich nicht zu viel anhäufen" (5. B. M. 17, 17) denn sobald er darnach lüstern ist, und würde er es auch anfangs nur den Feinden abnehmen, so würde doch später, wenn von diesen nichts mehr zu erwarten, das eigne Volk herhalten müssen. 4) muß er tüchtig und unerschrocknen Gemüthes seyn, dem Unrecht zu steuern, er darf weder den Armen schonen, noch den Vornehmen achten und sich überhaupt nicht fürchten, Gerechtigkeit zu üben. 5) muß er die Wahrheit reden, es darf kein Unrecht auf

seinen Lippen gefunden werden; und er muß ein gerechtes Urtheil sprechen. Denn man leugnet und lügt entweder aus Furcht, oder weil man sonst seinen Willen nicht durchsetzen könnte, der Richter aber darf sich vor Niemanden fürchten: „ihr sollt euch vor Niemanden fürchten" (das. 1, 17) geschweige der König, den doch Niemand an der Ausführung seines Willens hindern kann. Wie sollte auch Jemand den Worten des Königs Vertrauen schenken, wenn seine Lippen Unrecht sprechen und er Trug auf seiner Zunge hegt? 6) muß er endlich gottesfürchtig sein, vorsichtig in seinen Worten, demüthig gegen die Diener des Herrn, besonders die Gebote beobachten, die ihm als König, oder nachdem er König ward, befohlen wurden, aber auch rücksichtlich der andern Gebote darf er sich nicht über seine Brüder erheben, und wähnen, ihm gebühre hierin mehr Freiheit: „damit sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder, und daß er nicht weiche vom Gesetze, weder rechts noch links" (das. 17, 20). So sagt auch der Weise: „der König u. das Gesetz sind leibliche Brüder" (Mibchar Ha-Peninim, Pforte des Königs); wenn der König aber selbst das Gesetz u. dessen Lehrer verachtet, so wird das Volk es gewiß geringschätzen, u. die Lehre muß alsdann nothwendig in Verfall gerathen.

Betrachten wir nun den Charakter Saul's, so werden wir ihn in allen diesen Stücken mangelhaft finden. 1) erbarmte er sich über Agag (Vgl. Joma 22 a) und war grausam gegen sein eigenes Volk, denn in der Priesterstadt Nob ließ er Alles mit der Schärfe des Schwertes umbringen. David dagegen ließ die unterjochten Moabiten unter Sägen und eiserne Dreschwalzen bringen (2. B. S. 12, 31.); als er aber beim eignen Volke den verderblichen Engel sah, sprach er: „siehe, ich habe gefehlt, ich gesündiget, was haben aber diese Schafe begangen? laß doch deine Hand mich und meine Familie treffen!" (das. 24, 17). 2) war Saul undankbar gegen David, der im Kampfe mit Goliath sein Leben auf's Spiel setzte; David dagegen befahl noch kurz vor seinem Tode: „an den Kindern des Gileaditen Barsilai übe Gnade" (1. B. K. 2, 7). 3) heißt es von Saul: „und fielst über die Beute her" (1. B. S. 15, 19); David dagegen war freigebig und vertheilte die Beute: „da habt ihr einen Segen von der Beute der Gottesfeinde" (das. 30, 26). 4) sprach Saul: „denn ich fürchtete das Volk und gab ihnen Gehör" (das. 15, 24); David aber fürchtete sich nie, Recht zu üben: „David übte Recht und Gerechtigkeit gegen sein ganzes Volk" (2 B. S. 8, 15). 5) Wollte jener Samuel belügen und sein Verbrechen verhehlen; David aber gestand es sogleich ein, als der Prophet Nathan nach der That mit Bath-Seba zu ihm kam (das. 12, 13). 6) übertrat jener die speciellen Befehle, die ihm von Samuel ertheilt worden, David dagegen gehorchte dem Propheten Nathan, dem Seher Gad und Samuel in Allem, was sie ihm befahlen. Nunmehr wird man auch leicht einsehen, wie jene beiden obenaufgestellten Ansichten in Einklang zu bringen sind, u.

sich gegenseitig ergänzen. Bei einer genauern Untersuchung der hierauf bezüglichen Schriftverse wird man finden, wie David's Charakter in allen diesen Punkten vollkommen war, Saul dagegen in jedem Betracht mangelhaft; darum ward es auch von Gott so veranstaltet, daß die Regierung nicht bei Saul, u. von seinen Nachkommen kein dazu Würdiger übrig blieb, sogar sein Feldherr Abner starb, damit das Reich bei David und dessen Nachkommen einen festen Bestand habe, und jener für die spätern Könige ein abschreckendes Exempel sey, daß sie sich nicht gegen den Herrn erheben, Seiner Herrlichkeit zu widerstreben, denn Ihm ist die Herrschaft; daß sie, die Staubgebornen, nicht die Gottesdiener u. die Wächter Seiner Lehre geringschätzen, denn Er ist der König der Ehre, (Vgl. II. 14) so heißt es auch; „Er ändert Zeit und Stunde, setzt Könige ab und setzt Könige ein" (Daniel 2, 21).

Wir kehren aber zu dem eigentlichen Gegenstand dieses Kap. zurück, und wollen nachweisen, daß, wie die Buße Saul's ohne Erfolg war, weil sie die früher erwähnten 3 Bedingungen nicht erfüllte, die David's dagegen gefällig aufgenommen worden, weil sie denselben entsprach. In seinem Bußpsalm über die Verirrung mit Bath=Seba ruft er nehmlich: „sey mir gnädig, Gott, nach Deiner Huld" (Ps. 51. 3) darauf hinweisend, daß jede Buße nur durch Gnade Geltung habe (s. c. 25) — „nach Deiner großen Barmherzigkeit tilge meine Verbrechen" d. h. wie groß und zahlreich meine Verbrechen auch seyen, so ist doch deine Barmherzigkeit weit größer, denn sie ist unendlich — „denn ich kenne meine Verbrechen" die erste Bedingung andeutend, daß ihm seine Sünde nicht verborgen sey — „meine Sünde ist vor mir immerdar" bezieht sich auf die zweite Bedingung, daß er sich nicht entschuldigen und vorschützen wolle, er habe nicht gesündigt — „gegen Dich allein habe ich gesündigt" die dritte Bedingung andeutend, daß er nicht um der Ehre und irdischer Vortheile Willen, noch aus Furcht von den Menschen bestraft zu werden, Buße thue, sondern aus Liebe zu Gott, denn seine Sünden wurden heimlich verübt, so daß nur Gott darum wußte — „und was Dir mißfällt, habe ich gethan" dieses Bekenntniß soll, während das vorige auf Sünden gegen Gott sich bezog, auf Verletzung der Pflichten gegen den Nebenmenschen hinweisen, denn auch diese ist Gott mißfällig, weil dadurch Seinem Gebote zuwider gehandelt wird — „damit Du gerecht erscheinst in Deinem Ausspruche und rein in Deinem Strafgerichte" ist auf das frühere: „tilge meine Verbrechen, wasche mich rein von meiner Missethat" zu beziehen; wenn du nehmlich diese meine Bitte gewährst, dann hast du dein Versprechen, den reuigen Sünder liebevoll aufzunehmen erfüllt, u. bist gerecht in deinem Strafgerichte gegen Solche, die sich nicht bekehren, obgleich es ihnen freisteht — „reinige mich von meiner Sünde" da ich mich ja zu dir wende. Manche wollen jedoch die Worte: „in deinem Ausspruche — und in deinem Strafgerichte" auf den Ausspruch beziehen, der dem Kain geworden: „wahrlich!

wenn du dich besserst, sollst du Vergebung erhalten" (1. B. M. 4, 7) und auf das Strafgericht, das über ihn ergangen. So wie nun eine Sünde entweder in Gesinnung, oder in Wort, oder in That oder in allen zugleich begangen wird, so muß auch die Buße in diesen 3 Dingen geschehen: — in Gesinnung — durch Reue; in Wort — durch ein Sündenbekenntniß; — in That — indem man sich nicht begnügt, die Sünde zu unterlassen, sondern der frühern Handlungsweise entgegengesetzte Thaten übt. Darum betet auch David über diese 3 Stücke, die Gesinnung: „ein reines Herz schaffe mir o Gott!" (Ps. 51, 12); das Wort: „Herr, öffne meine Lippen, daß mein Mund dein Lob verkünde" (das. V. 17); und die That: „ich will Verbrecher deine Wege lehren" d. h. er wolle Thaten üben, die seiner Sünde gerade entgegen sind, damit die Leute es sehen, sich ein Beispiel daran nehmen u. ebenfalls zu Gott sich wenden. Auch der Prophet Jonas will darauf aufmerksam machen, daß wahre Buße nur auf diese Weise geschehen könne, wenn er sagt: „da sah Gott ihre Thaten, daß sie sich bekehrten von ihrem bösen Wandel" (3, 10). Die Rabbinen bemerken hierzu: „es heißt nicht, Gott sah ihren Sack u. ihr Fasten, sondern ihre Thaten, wenn Einer nehmlich einen Balken gestohlen und ihn in seinen Pallast hineinverbaut hatte, so ließ er den ganzen Pallast umreißen, um nur den Balken zurückgeben zu können" (Taanith 16 b).

So ruft auch Jesaias (55, 7): „es verlasse der Frevler seinen Weg" die Sünde nehmlich, die zur That geworden, er übe das Gegentheil und schlage überhaupt einen andern Weg ein: wer sich durch den Genuß verbotner Speisen versündigte, der faste und hüte sich, sogar an erlaubten Speisen sich völlig zu sättigen, wie die Rabbinen sagen: „heilige dich, auch in Dingen, die dir erlaubt sind" (Jebamoth fol. 20 a); wer hart gegen Arme war, der spende ihnen sein Geld; wer die Leute verführte, die Gebote geringschätzig zu behandeln, der lehre sie den rechten Weg, die Gebote sorgfältig zu beachten und zu Gott sich zu wenden; denn wer Viele zur Sünde verleitete, kann nicht so leicht vollkommne Buße thun, wie will er das Unheil, das er gestiftet, wieder gut machen! er muß also mit David sagen: „ich will Verbrecher deine Wege lehren". Auf die angegebene Weise muß er auch in jeder andern Hinsicht verfahren. Wer bloß in der Gesinnung sich verfehlte, muß diese reinigen vor dem, der die Gedanken kennt, wie es heißt: „der Ränkevolle (verlasse) seine Gedanken" (Jes. 55, 7) ferner (das.): „er kehre zum Herrn zurück, und Er wird Sich seiner erbarmen" zu zeigen, daß die Buße bloß aus Liebe zu Gott, aber nicht des Geldes und der Ehre wegen geschehen müsse; „und zu unsrem Gotte, Der viel vergibt" um den Bußfertigen Muth einzuflößen, daß sie sich nicht wegen ihrer Sündenmenge der Verzweiflung überlassen, denn Er ist reicher an Vergebung als wir an Sünden. Wohl ziemt es also dem Menschen anzuerkennen und zu erwägen, wie strafbar er sey, wenn er sich

nicht bekehrt, da er ja die Macht dazu hat. So heißt es auch: „denn bei dir ist Verzeihung, damit du gefürchtet werdest“ (Ps. 130, 4) so befremdend dieses auch scheinen mag — man sollte ja erwarten, daß gerade weil der Mensch weiß, wie leicht der Herr verzeihe, er sich weniger vor Sünde hüte — so wird es doch klar, wenn man erwägt, daß vor nothwendigen Dingen, wie vor dem Tode, die Menschen sich nicht zu fürchten pflegen, wäre nun Strafe für Sünden unvermeidlich, so hätten sie den Herrn nicht gefürchtet, da es ihnen fast unmöglich ist, nicht zu sündigen, folglich sie auch der Strafe nicht entgehen können; nunmehr sie aber wissen, daß nach vorausgegangener Buße Gott verzeihe und vergebe, müssen sie natürlich in Furcht gerathen, so sie fortfahren zu sündigen und sich nicht bekehren, werde der Ewige ihnen nicht vergeben wollen. Darum möge der Sünder der Gottesfurcht sich hingeben, da er ja weiß, daß die Strafe für seine Sünden nicht absolut nothwendig ist, und so er sich von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen zum Herrn bekehrt, wird Er sich seiner erbarmen und viel vergeben, denn bei Ihm ist die Verzeihung.

Kap. XXVII.

Nach der eben gegebenen Definition der Buße dürfte wohl schwer zu begreifen sein, was bei einer stattgefundenen Sünde Reue und Bekenntniß fruchten mögen? Kann der bußfertige Mörder oder Sabbathschänder je durch Reue und Bekenntniß den Gemordeten ins Leben rufen, oder den entweihten Sabbath unverletzt machen? Es ist dieses, wie wenn Jemand ein Haus eingerissen, und es mit dem Munde wieder aufbauen wollte, er mag noch so viel Worte verlieren, er wird nicht damit zu Stande kommen, so lange er sich unthätig verhält; wie sollte nun eine solche Buße genügen, eine begangene Sünde zu versöhnen und sie auszumerzen?

Dieses nun zu erklären, schicken wir voraus, daß der Mensch nur wegen freiwilliger Handlungen Lob oder Tadel verdiene, wenn er nehmlich während des Actes sich dessen bewußt ist, und absichtlich diesen jedem andern vorzieht. Darum entschuldigen sich Betrunkene für die Handlungen, die sie in ihrer Trunkenheit begangen, damit, daß sie dieselben nicht mit Bewußtsein gethan hätten, wenn auch mit Willen und Wahl. Eben so wenig dürfen wir Jemanden wegen einer Handlung tadeln, die er gegen seinen Willen thut, wenn auch mit Wissen und Wahl; er weiß nehmlich, welche Handlung er begeht, zieht sie aber der Strafe vor, die ihm für den Weigerungsfall angedroht ist; da er sie nun nicht freiwillig, sondern nur gezwungen thut, so verdient er keinen Tadel. Eine gute Handlung verdient demnach nur dann Lob und eine schlechte nur dann Tadel, wenn man sich

während der That ihrer bewußt ist, und sie freiwillig jeder andern vorzieht. Handlungen dagegen, die weder dem Lobe noch dem Tadel unterworfen, sind solche, die rein aus Zwang erfolgen, von denen man bei der That nichts wußte, die man nicht beabsichtigte und andern nicht vorzog. Wenn Jemand einen Stein schleudert, und ein anderer streckt den Kopf hervor, wird getroffen und stirbt; so ist jener deßhalb nicht zu tadeln, und wird darum auch von der Thora für unschuldig erklärt; nur der ist zum Theil verantwortlich, der aus Unvorsichtigkeit einen Mord begeht, wo Willen und Nothwendigkeit neben einander wirkten. Bei solchen gemischten Handlungen aber ist es überhaupt schwer zu bestimmen, ob sie und welche von ihnen zu den erzwungenen oder zu den freiwilligen zu zählen sind. Wer ein Unrecht begeht aus Furcht vor der Uebermacht, der handelt augenscheinlich aus Zwang, und doch, war aber ein Act dabei der Art, daß er lieber jedes Ungemach und Leiden hätte ertragen sollen, als ihn zu begehen, so werden alle dazugehörigen Handlungen als freiwillige betrachtet. So wird wohl Niemand in Abrede stellen, daß derjenige mit Recht getadelt wird, der nicht lieber große Unannehmlichkeit und viel Verdruß erträgt, ehe er seinen Vater hart anfährt, seinem Könige oder gar seinem Gotte zuwider handelt. Und doch gibt es auch wiederum Handlungen, wegen welcher man kein besonderes Ungemach über sich ergehen zu lassen braucht. Freiwillige Handlungen sind demnach am Sichersten dahin zu bestimmen, wenn man nur solche dazu zählt, die man während des Actes allen andern vorzieht, und nach geschehener That nicht bereut, wenn schon Anfangs etwas Zwang dabei war. Es ist z. B. ein freiwilliger Act, wenn Seefahrer ihre Schiffsladung über Bord werfen, so ein heftiger Sturm sich erhebt, u. die Wellen emportreibt, obschon sie es ungerne thun und nur der Noth weichen — denn einmal ziehen sie diesen Verlust dem sichern Tode vor, dann aber werden sie auch später auf dem Lande ihre That nicht bereuen. Freilich müßten wir diese Handlung als eine gezwungene ansehen, wenn sie sie später bereuen würden, da es aber unwahrscheinlich ist, daß Menschen bei Troste nicht lieber ihr Vermögen als ihr Leben opfern wollten, so müssen wir sie schlechthin als eine freiwillige betrachten. Daraus geht aber von selbst hervor, daß jeder Act, den man mit Willen that, aber nachher ungeschehen machen möchte, als ein gezwungener und irrthümlicher anzusehen sey. Auch die Rabbinen lehren: „Rechtens ist, man läßt ihn (den Gelobenden) herbei durch Reue;" (Nedar. 22 b) wozu im Talmud erklärt worden: indem man ihn fragt: „Ist dein Herz dabei"? oder: „ist es dir jetzt leid"? (Alle Comment. fassen diese Fragen anders auf) (Nedarim 21 b) ein Beweis, daß Alles von der Bestätigung des frühern Willens abhängt, bleibt der Wille unverändert, so ist der Schwur in Kraft, hat sich aber der Wille geändert, so ist der Schwur als irrthümlich anzusehen, und man kann sich dessen entbinden lassen.

Dasselbe ist nun auch bei dem Bußfertigen der Fall, wenn er Reue fühlt, die begangene Sünde ungeschehen wünscht, und sich vornimmt, bei ähnlicher Gelegenheit nie wieder dergleichen zu thun, so beweist er dadurch, daß seine frühere Handlung irrthümlich war, aus Mangel an Kenntniß und Einsicht. So lehrt Aristoteles in der Ethik (B. III. C. 7; in der hebräischen Uebersetzung C. 9) vernünftige Handlungen lassen keine Reue zu. Die Rabbinen sagen: „wer ist wahrhaft bußfertig? wer Gelegenheit zu sündigen hat, und sie vorübergehen läßt. R. Juda sagt, es muß bei derselben Frau, an demselben Orte, zur selben Zeit sein" (Joma 86 b). Wenn nehmlich dieselbe Handlung sich unter den nehmlichen Umständen darbietet, und er seine Begierde aus Liebe zu Gott bezähmt, so ist dies der beste Beweis seiner aufrichtigen Reue, und daß seine frühere Handlung ein Irrthum war. Für eine solche Sünde verdient er aber keine Strafe, wie man auch für einen Irrthum nicht getadelt wird. Dagegen gebührt dem Menschen für eine gute Handlung auch nur dann Lob, wenn er sie mit Willen gethan, und sie nimmer bereut; denn thut er das, so ist er des Lohnes verlustig, und sie kann ihm nicht als Tugend angerechnet werden. So fragen die Rabbinen (Kidduschin 40b) zu der Stelle im Ezechiel (18, 24. 33, 13): „wenn der Gerechte abläßt von seiner Tugend und Unrecht übt, so soll er wegen seiner Untreue sterben. Warum wird er nicht als ein halb frommer, halb schuldiger betrachtet? Rab (R. S. b. L.) sagt, hier ist die Rede von Einem, der seine früheren guten Werke bereut." Nunmehr wird es klar sein, worin eine aufrichtige Buße bestehe, darin nehmlich, daß man das Mißfällige in den Augen des Herrn bei jeder Gelegenheit vermeide, und wie sie dem Sünder fromme, weil sie seine Sünden gleichsam ungeschehen macht, und durch die göttliche Gnade zu Tugenden umwandelt, und wie ihm sofort die Liebe Gottes zu Theil werden könne, Alles nach der angegebenen Weise.

Kap. XXVIII.

Wenn schon nach unsrer Meinung die Aufnahme der Buße nur auf dem Wege der Gnade vor sich gehen kann, so ist jedoch diese Gnade selbst von nothwendiger Existenz. Denn jeder Meister wünscht nichts sehnlicher, als daß sein Werk den beabsichtigten Zweck erreiche; nun soll aber, wie wir III. c. 3 dargethan, durch die Schöpfung des Menschen die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tode erzielt werden, folglich muß es der Wille Gottes seyn, daß der Mensch diesen Zweck erreiche. Da aber die Leidenschaften bei'm Menschen täglich so überhand nehmen, und ihn zur Sünde verleiten, wie Salomo dieses so trefflich nachweist, wenn er uns die Verführungskünste der Begierde schildert, wie sie mit glatten Worten den Menschen allmählig anreizt und ver-

leitet, bis er sich dem Laster ergeben: zuerst sagt sie: „geh' iß dein Brod in Freuden rc., denn Gott hat längst deine Thaten wohlgefällig aufgenommen" (Pred. 9, 6) aus dem Zusammenhange ist nehmlich ersichtlich, daß dieses die Sprache der bösen Begierde zu dem Bußfertigen ist, der stets wegen seiner Sünden besorgt ist; nun gibt es aber wohl wenig Fromme, die solchen unschuldig scheinenden Reden kein williges Ohr leihen, merkt sie aber erst, daß sie Gehör gefunden, dann fährt sie weiter fort: „zu jeder Zeit laß deine Kleider weiß seyn rc." (V. 8) d. h. sorge für dein Aeußeres, für deinen Kopfputz u. s. w. hat er aber auch darein gewilligt, dann sagt sie ferner: „genieße dein Leben mit dem Weibe, das du liebst rc."; hat sie ihn aber erst auf diesem Punkte, daß er allen erlaubten Genüssen sich hingiebt, dann läßt sie nicht ab, bis sie ihn zum Gottesleugner gemacht, so, daß er weder an ein Gericht, noch an einen Richter, noch an eine Rechenschaft glaubt; sofort ruft sie ihm zu: „thue Alles, was in deiner Kraft steht, denn in der Gruft, der du entgegengehst, giebt es keine That, keine Rechenschaft, weder Erkenntniß, noch Weisheit". Ja, sie weiß ihre Reden sogar durch Beweise zu unterstützen: „ich habe es wiederholt geschaut unter der Sonne, daß die Schnellen keinen Lauf, und die Starken keinen Krieg haben rc., sondern Zeit und Geschick verfügen über Alle". Auf diese Weise nun sucht sie den Menschen vom rechten Weg abzubringen, und ihn zum Bösen zu verleiten, indem sie sich bedacht auf seinen Vortheil und für ihn und seine Ehre interessirt zeigt. So sprach auch die Schlange zur Eva: es ärgert mich nicht wenig, (אף muß hier in der Bedeutung von Zorn und Aerger genommen werden) daß Gott euch nur von gewissen Bäumen zu essen erlaubt, es geschah das gewiß nicht zu eurem Vortheil, völlige Freiheit in der Wahl eurer Speisen wäre euch viel zuträglicher gewesen; dadurch überredete sie sie, die gerade Bahn zu verlassen, um in Finsterniß zu wandeln. Gerade so sinnt die Begierde im Menschen Tag täglich, ihm zu schaden und ihn zu verführen, wie Gott selbst sagt: „denn das Gebilde des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf" (1. B. M. 8, 21). Die Rabbinen sagen: „wie verderbt muß der Teig seyn, von dem der Bäcker selbst bezeugt, daß er schlecht sey"! (Jalk. Schim. § 61 fol. 15 b). Demnach ist es fast unmöglich, daß der Mensch nicht mehr oder minder sündige, der Sünder aber muß nothwendig einen von den Grundsätzen der Lehre in Zweifel ziehen; denn Niemand wird muthwillig ein Gebot übertreten, wenn nicht voraus der Zweifel in seinem Herzen Wurzel gefaßt, wie die Rabbinen sagen: „kein Mensch sündigt, wenn nicht vorher ein Geist der Thorheit in ihn gefahren" (Sotah 3 a). Entweder muß er nehmlich das Daseyn Gottes und dessen Weltregierung überhaupt leugnen: „der Nichtswürdige spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott" (Ps. 14 u. 53, 1); oder er glaubt zwar an einen Schöpfer, meint aber, Er bekümmere sich nicht um die speciellen Angelegenheiten

der Menschen, Jedem nach Gebühr zu lohnen: „warum höhnt der Frevler Gott? er wähnt in seinem Herzen, du ahndest nicht" (das. 10, 13); oder er glaubt zwar an eine Lenkung und Vorsehung für das Specielle, wähnt aber, der Herr habe vielleicht Dieses und Jenes gar nicht verboten, z. B. den Genuß des Fettes und des Blutes, oder den Beischlaf einer Abgesonderten, und erlaubt sich darum dgl.; ein Solcher nun leugnet gewissermaßen die Göttlichkeit der Lehre, wie die Rab. sagen: „wer da behauptet, irgend einen Vers oder ein Wort habe Moses aus sich selbst niedergeschrieben, ist zu betrachten, als ob er die Göttlichkeit der Lehre leugne" (Sanhedrin 103 a). Durch jeden der erwähnten drei Irrthümer wird er also offenbar zum Leugner an einem von den allgemeinen Grundsätzen der göttlichen Lehre, welche das Fundament aller Glaubenslehren sind, wie wir (I. 4.) nachgewiesen. Dieses ist aber sonder Zweifel weit schlimmer und ärger als der Genuß des Fettes und des Blutes an sich. In diesem Sinne sagen auch die Rab.: „sündliche Gedanken sind ärger als eine sündhafte That" (Joma 29 a). Die Strafe nehmlich für die Uebertretung eines Gebotes ist auf eine gewisse Zeit beschränkt: „die Frevler werden auf 12 Monate in die Hölle verurtheilt" (Rosch-Hasch. 17 a). Die Strafe aber für das Leugnen eines Grundsatzes dauert ewig fort: „die Ketzer, die Angeber, die die Offenbarung und die Unsterblichkeit leugnen, fahren in die Hölle, und werden dort auf ewige Zeiten gestraft".

Da es nun so wenige Menschen giebt, die nicht einen der allg. Grundsätze leugnen, so hat der Herr nach Seiner Barmherzigkeit und großen Gnade wohlweislich dem Menschengeschlechte die Pforten der Buße geöffnet, daß durch sie es den Schlingen der Begierde und der Vernichtung der Seele entgehe. Die Rab. sagen (Succa 52 b): „die Begierde des Menschen nimmt täglich überhand, wie es heißt: „„der Ruchlose lauert auf den Gerechten"" (Ps. 37, 32), würde Gott ihm nicht beistehen, er könnte sie nicht bezwingen: „„der Ewige aber überläßt ihn nicht seiner Gewalt"" (das.)". So sagt auch Ezechiel (18, 32): „denn Ich verlange nicht die Vernichtung des Todten 2c." offenbar ist hier von der Seele eines Verstorbenen die Rede, und daß Gott ihre Unsterblichkeit wünsche. So nun kann der Mensch, das Geschöpf Gottes, seine höchst mögliche Vollkommenheit — Unsterblichkeit — erlangen, sollte er auch eine Sünde begehen, die ewige Strafe verdiente. So sagt auch Jesaias (57, 16) im Namen Gottes in Beziehung auf den Bußfertigen: „denn nicht ewiglich will Ich hadern und nicht immer zürnen" — obgleich der Sünder ewige Strafe verdiente — „denn der Odem umhüllt sich zwar vor Mir" d. h. der Lebensodem, der sich in den Körper hüllt, ist nur ein Ausfluß der Beweger der Himmelskörper, welche hier durch die Worte „von (dem was) vor Mir" bezeichnet werden: „die Seelen aber habe Ich gemacht" und muß demnach als mit meinem Händewerk um so mehr Erbarmen mit ihnen haben. נשמה ist

nehmlich der Ausdruck für die menschliche Seele, רוח aber für den Odem alles Lebendigen, (vgl. das. 42, 5). Wenn Ich daher auch wegen der Sünde seines Eigennutzes zürnte und ihn schlug, so geschah das nicht aus Rache, sondern um ihn zu züchtigen, damit er sich bessere, denn Ich gab ihm keine seinen Sünden angemessene Strafe, sondern verbarg einen Theil der Strafe u. zürnte nur wenig über die Verwilderung seines Herzens; sobald Ich jedoch seine Wege sah, daß er sich bekehrte, heilte Ich ihn, nahm seine Buße wohlgefällig an, obschon er dem Tode nahe war, führte ihn den Weg alles Fleisches, that ihn zu seinem Volke ein, damit er sündenfrei jenseits ankomme, und reichte so Trost ihm nnd seinen Traurenden, indem Ich ihn der Seligkeit theilhaftig werden lasse, denn nur wenn seine Seele nicht der Vernichtung anheimfällt, können sie sich über seinen Tod trösten (das. 57, 17 u. 18). Hieraus ist zu ermessen, wie nothwendig die Buße neben dem Gesetze sey, um das Menschengeschlecht zu der bei seiner Schöpfung beabsichtigten Vollkommenheit zu führen, welche überhaupt der Endzweck dieser Niederwelt ist. In diesem Sinne sagen auch die Rabbinen: „das Gesetz und die Buße waren schon vor der Weltschöpfung da.“ (Pesachim 54 a). So viel über die Buße.

Kap. XXIX.

Wir haben nunmehr über Belohnung und Bestrafung zu sprechen, d. i. über den dritten der allgemeinen Grundsätze des göttlichen Gesetzes, der den Zweck ausmacht, welcher bei allen Religionen beabsichtigt wird. Obgleich nun Jeder, der aus Liebe dient, auf Lohn und Strafe durchaus keine Rücksicht nimmt, denn er hat kein anderes Ziel als den Willen des Geliebten zu erfüllen, wie die Rab. sagen: „seyd nicht gleich Knechten rc.“ (Aboth I. 3.) so dürfen wir doch keineswegs annehmen, daß es weder Lohn noch Strafe gebe; wir behaupten nur, daß wer aus Liebe dient, keine andere Rücksicht habe als die Erfüllung des göttlichen Willens, die ihm über Alles geht, darum glaubt er aber doch, daß die Gläubigen und Gottesverehrer dereinst belohnt werden. Ein derartiger Gottesdienst führt zur Seligkeit oder zum Lohne, den alle Religionen in Aussicht stellen. Weil aber in diesem Punkte das göttliche Gesetz von den bürgerlichen verschieden ist, wie wir (I. 9) nachgewiesen, darum haben wir ihn unter die allgemeinen Grundsätze aufgenommen. In Beziehung auf Belohnung und Bestrafung lassen sich aber folgende Distinctionen machen: entweder es giebt eine solche, oder nicht, und giebt es eine, so ist sie entweder ganz irdischer Natur und hienieden, oder ganz geistig u. jenseits, oder zugleich irdisch hienieden und geistig jenseits. Wirklich finden sich auch unter den Menschen 4 verschiedne Ansichten über Lohn und Strafe, nach den angegebenen möglichen Distinctionen. Die Ursache dieser Verschiedenheit rührt aber von den

verschiednen Ansichten her, die unter den Menschen über das Wesen der Seele herrschen. Manche behaupten nehmlich, die menschliche Seele habe keinen Vorzug vor der des Thiers, nur besäße der Mensch mehr Klugheit als die Thiere, allerlei Künste zu treiben und Erfindungen zu machen, um sich sein Daseyn so sehr als möglich zu verschönern, so wie unter den Thieren selbst hierin einige einen Vorzug vor den andern haben; darum glauben auch alle, die dieser Ansicht huldigen, weder an eine irdische noch an eine geistige Vergeltung, sie wähnen, die Menschen seyen gleich den Thieren absolut dem Zufall preisgegeben, und Gott habe weiter keine Absicht mit ihnen, als die Gattung zu erhalten. Die Unhaltbarkeit dieser Meinung wurde schon von dem Philosophen nachgewiesen, wenn er sagt, die menschliche Seele sey durchaus nicht mit der thierischen zu vergleichen, denn diese hat blos einzelne Vorstellungen, jene aber abstrahirt sich Begriffe, dringt sogar in das Uebersinnliche ein, und weiß Wesen von Accidenz und Aehnliches zu unterscheiden; ein Beweis, wie himmelweit der Mensch vom Thiere verschieden, und daß es unmöglich anders sein kann, als die menschliche Seele muß einen besondern Zweck vor der thierischen haben, wie schon (III. 2) nachgewiesen. Wenn daher auch das Thier keiner geistigen Vervollkommnung fähig ist, so muß dieses doch beim Menschen der Fall sein. So stehen auch die Schriftgläubigen im Widerspruch mit jener Ansicht, und behaupten, es muß eine Vergeltung geben, sowohl jenseits für die Seele, als auch diesseits für den Körper. — Nach einer zweiten Ansicht giebt es zwar eine Vergeltung, aber nur eine körperliche hienieden: manche Leute meinen nehmlich, der Mensch habe zwar einen geistigen Vorzug vor den Thieren, weßhalb je nach dem Grade dieses Vorzuges die Gottheit besonders über ihm walte; doch bedürfe dieser Vorzug, als eine bloße Fähigkeit, stets des Körpers, und sobald die Verbindung zwischen Seele und Körper aufhöre, gäbe es auch für die Seele keine Existenz mehr. In diese Meinung geriethen mehre Forscher, die sich ohne Körper keine Vollkommenheit der Seele denken konnten, ihnen hingen auch die Sadducäer und Baithusäer an, die zwar an die Lehre Mosis und an die Vorsehung glauben, aber doch nur eine irdische Vergeltung für den Körper annehmen, wie dies in den Aboth des R. Nathan (c. 5) angegeben, sie leugnen den geistigen Lohn nach dem Tode ganz u. gar, und geben als Beleg vor, daß, wie sie wähnen, im Pentateuche von einer geistigen Vergeltung gar keine Rede sei, sondern immer nur von irdischer Beglückung. Sie verfielen in diesen Irrthum, weil sie dafürhielten, die menschliche Seele sei aus verschiednen Kräften zusammengesetzt, als aus der nährenden, wachsenden, empfindenden und vernünftigen Kraft. Da nun mit der Auflösung des Körpers die übrigen Kräfte dahinschwinden, so werde auch die vernünftige Kraft aufhören, und die Seele überhaupt sammt ihren Erfahrungen in's Nichts zurückzutreten, wie das Thier dahinstirbt, so sterbe auch der Mensch. Schon haben die Bessern un-

ter den Philosophen diese Meinung widerlegt, indem sie nachwiesen, daß die verschiednen Wirkungen eines Subjekts durchaus keine Vielheit in dem Wesen desselben voraussetzen, wie (II. 8) erörtert worden; daß mit dem Schwinden des irdischen Lebens die Existenz der vernünftigen Seele nicht aufhöre, wie ja auch das Daseyn der empfindenden Kraft nicht von dem der wachsenden bedingt sey; daß der Körper ein Werkzeug sey, durch welches einige Wirkungen der Seele durchschimmern, die mit der Hinwegnahme des Werkzeuges aufhören, dgl. sind die Wirkung des Nährens, Wachsens und Empfindens, darum müsse aber keineswegs das Wesen der vernünftigen Seele aufhören, denn der Geist ist nicht gleich den körperlichen Kräften an den Körper gebunden, sondern im Gegentheil nimmt der Geist nach den Vierzigen mit der Abnahme der physischen Kräfte zu; auch sey der Geist von ihnen darin verschieden, daß er sich eine Vorstellung von sich selbst und seinen Instrumenten machen könne, was bei ihnen nicht der Fall ist; sie führen auch noch andere, schlagende und unwiderlegliche Beweise zur Begründung dieser Verschiedenheit an, die jedoch füglich hier übergangen werden. Zur Widerlegung dieser Ansicht bemerkt Maimonides in seiner Vorrede zu Aboth, daß das Wort Seele homonymisch von der des Menschen und der der Thiere gebraucht werde, und wenn es auch scheine, daß von beiden gleiche Wirkungen ausgehen, so setze dieses doch keine Aehnlichkeit bei den Ursachen voraus, denn die Sonne und ein Licht seyen darin ähnlich, daß beide dunkle Räume erleuchten, ohne daß sie darum selbst gleich wären, denn die Sonne leuchtet beständig, verlischt nicht, und macht auch solche Räume hell, die sie nicht bescheint, ein Licht dagegen ist löschbar, nicht von Dauer und erhellt nur, soweit seine Strahlen reichen. Es ist daher nicht nothwendig, daß die menschliche Seele nach ihrer Trennung vom Körper schwinde und aufhöre, wie dieses beim Thiere der Fall ist, da man ja zugibt, daß jene ohnehin viele Vorzüge vor diesem hat. Wenn aber die Sadducäer u. Baithusäer ihre Ansicht aus dem Umstande erhärten wollen, daß in der Lehre Mosis nur von irdischem Lohne gesprochen werde, so verhält sich dieses nicht so, wie sie meinen, sondern irdischer Lohn wird an solchen Stellen verheißen, wo von einem geistigen keine Rede sein kann, der geistige Lohn aber findet sich nur in Andeutungen, aus Gründen, die wir weiter (Kap. 39 u. 40) angeben werden. Nach der 3. Ansicht, zu der sich einige Rabbinen bekennen, giebt es, im Gegensatze zu der vorigen, hienieden für eine Gebotserfüllung gar keinen Lohn (Kidduschin 39 b). Sie suchen dieses aus der Erfahrung zu beweisen: wenn Jemand auf Befehl seines Vaters einen Thurm besteigt um Tauben zu holen, und nun zugleich die Mutter fortfliegen läßt, und die Jungen aushebt, im Hinabgehen aber stürzt und stirbt, wie kann diesem die Verheißung des Wohlergehens und des langen Lebens in Erfüllung gehen? (5. B. M. 22, 7). Offenbar muß sich daher diese Verheißung auf eine andere, bessere Welt beziehen, wo un-

unterbrochene Seligkeit und unendliches Leben ist, das ist nach dem Tode für die Seele. Dieser Meinung hangen auch viele berühmte Philosophen und Schriftgläubige an, sie halten dafür, es gebe für den Menschen als solchen keine Vollkommenheit als nach dem Tode, wenn der Geist von der Materie und dem Irdischen getrennt ist. In geistiger Hinsicht haben nehmlich die verschiednen Wesen vor einander einen Vorzug je nach dem Grade ihrer Erkenntniß, so daß ohne Zweifel wer mehr Einsicht besitzt, eine höhere Stufe einnimmt. Da nun der Mensch den Vorzug des Geistes vor den Thieren habe, so müsse auch seine Vollkommenheit in etwas rein Geistigem bestehen, denn wäre sie an Irdisches geknüpft, das ihn und die Thiere gemeinschaftlich begreift, so würde der in ihn gelegte Geist — sein Vorzug vor den Thieren — ihm nur zum Nachtheil gereichen. Die Thiere nehmlich, als vernunftlose Wesen, haben nicht gleich dem Menschen das schmerzliche Bewußtsein ihres künftigen Todes, sie haben von einem bevorstehenden Schmerze keine Ahnung, bis er da ist, und sind überhaupt um nichts bekümmert, der Mensch dagegen mit seinen Gefühlen, ist stets bekümmert wegen eines bevorstehenden Unglückes, u. lebt in Angst und Kummer, so daß man fast sagen möchte, je mehr Verstand, desto mehr Sorgen u. Kümmerniß. Aus diesem Grunde nun behaupten sie, die Vollkommenheit, die durch den Geist erreicht werden soll, könne nichts Irdisches den Thieren Gemeinsames seyn. Wir sehen nun, wie der Philosoph, obschon er die Vorsehung leugnet, doch an eine Vollkommenheit der Seele nach ihrer Trennung vom Körper glaubt, und viele Schriftgelehrte folgten ihm in diesem Punkte. Gegen den eben angegebenen Grund läßt sich jedoch einwenden, daß er zwar zur Bekämpfung der zweiten Ansicht genüge, daß aber doch durch ihn nicht erwiesen sey, daß die Vollkommenheit des Menschen nach dem Tode stattfinde. Denn nach der Angabe können ja Vollkommenheit und Dauer nur Geistigem zu Theil werden, wie ist nun die Fortdauer des Geistes im Menschen denkbar, da er nur in einer bloßen Fähigkeit besteht, die keine Selbstständigkeit hat? Eben so wenig ist die Annahme der Philosophen (R. Levi b. Gerson in Milchamoth Adonai Abschn. I. c. 11) zu begreifen, daß der durch Ideen erworbene Geist, (intellectus acquisitus), mit denen er sich identificirt, selbstständig werde, denn wenn der Geist des Menschen eine bloße Kraft der Hyle, (intellectus hylicus), u. an sich, ohne Erlangung von Ideen vergänglich ist: wie kann die Idee selbst bestehen, oder wie ist ihre Verbindung mit der wirkenden Intelligenz (intellectus agens) möglich? (Vgl. III. 3). Mehre Gelehrte (R. Chisdai Kreskas in Or Adonai Maamar I. Klall VI c. 1) haben deßhalb behauptet, die Seele sey ein geistiges, an sich selbstständiges, darum unvergängliches, und für Ideen empfängliches Wesen, dem desto mehr Seligkeit zu Theil werde, je weiter es in der Erkenntniß fortgeschritten. Aber auch mit dieser Definition können wir uns nicht zufrieden geben, da die Anlage zur Ideenbildung sich bei den we-

nigsten Menschen realisirt, folglich unter 1000 Menschen oft nur Einer, vielleicht auch Keiner die Vollkommenheit der Seele erreichen würde. (Vgl. ebendas.) Man müßte dieselbe denn von der bloßen Auffassung der Axiome abhängig machen — was gewiß kein Vernünftiger je billigen wird, denn diese Aufgabe könnte der Ruchlose ebenso wie der Gerechte lösen.

Die richtige mit unsrer Lehre übereinstimmende Ansicht scheint mir demnach zu seyn, daß die Seele ein geistiges Wesen sey, bestimmt zu der Erkenntniß, dem Herrn zu dienen, aber nicht zum Erkennen allgemeinhin. Sobald daher der Mensch in Folge seiner größern oder geringeren Gotteserkenntniß seinem Geiste die Richtung giebt, dem Herrn zu dienen, so ist ihm schon dadurch eine verhältnißmäßige Stufe des Jenseits gesichert. So bemerken auch die Rabbinen (Sanhedrin 110 b) zu dem Verse: „die da kommen werden Ihm dienen" (Ps. 22, 31): „wann können Kinder des Jenseits theilhaft werden? im Namen des R. Mëir wird gesagt, sobald sie Amen sagen können, worauf eine Anspielung aus Jes. 26, 2. Sie sind also offenbar auch unsrer Ansicht, daß jedes noch so unbedeutende Streben, dem Herrn zu dienen, wie das Amensagen auf einen Segensspruch, schon einen Grad von Seligkeit verschaffen könne. Hiemit stimmt auch überein was wir (III. 29) bemerkt, daß die Vollziehung eines einzigen Gebotes zu einer Stufe der Seligkeit befähige. Daß aber die Seele ein selbstständiges, geistiges Wesen sey, ist auch aus Folgendem ersichtlich: „Resch Lakisch im Namen des R. Juda Nesiah lehrt, die Welt besteht nur durch den Hauch der Schulknaben. Da fragte Raba den Abaji, wie steht es mit meinem und deinem? und dieser entgegnete, ein sündenbefleckter Hauch ist nicht zu vergleichen mit einem reinen" (Sabbath 119 b). Wäre nun die Seele kein selbstständiges Wesen, wie könnten Schulknaben mit so geringer Erkenntniß Vorzüge haben vor so gelehrten Männern wie Abaji und Raba, ohne Zweifel muß demnach die Würde der Seele mit dem Grade ihrer Reinheit im Verhältniß stehen, so daß das geringe Streben des Sündenfreien dem Herrn zu dienen wirksamer ist, als das größere Streben des Sündhaften. Wenn sich daher unser Lehrer Moses grämte, daß ihm der Uebergang in das gelobte Land nicht gestattet wurde, so war es ihm nicht darum zu thun, daselbst seine Erkenntniß zu vervollkommnen, denn ohne Zweifel hatte er damals schon die für ihn mögliche Vollkommenheit erreicht, sondern er sehnte sich nur, manche Gebote noch praktisch zu üben, d. h. er wollte noch mehr mit Bewußtseyn Gott dienen, denn das ist's ja, was der Seele Vollkommenheit und Dauer verleiht, wie wir (II. 4) angegeben.

Diese beiden Ansichten über das Wesen der Seele, d. h. ob sie eine hylische Potenz, oder selbstständig ist, liegen auch dem Dispute der Rabbinen zu Grunde, wenn sie sagen: „2½ Jahre stritten die Schulen Schamai's und Hillel's, eine sagte, dem Menschen wäre besser, er wäre nicht erschaffen worden, die andere sagte,

daß er erschaffen worden ist besser. Endlich stimmten sie ab und schlossen, es wäre besser, er wäre nicht erschaffen worden, nunmehr er aber erschaffen ist, muß er seine Handlungen untersuchen" (Erubin 13 a). Die eine Schule scheint nehmlich mit dem Philosophen zu glauben, die Seele ist eine Kraft der Hyle, und behauptet deßhalb, ihre Erschaffung sey besser, weil alles Daseyn besser als das Gegentheil ist, und weil sie durch Erkenntniß zur Fortdauer gelangen kann; die andere Schule dagegen scheint die Seele an sich für ein geistiges selbstständiges Wesen zu halten, u. behauptet deßhalb, es wäre besser, sie wäre nicht erschaffen, d. h. sie wäre in keinen Körper gekommen, weil sie dadurch Gefahr läuft, vernichtet oder hart gestraft zu werden. So sagt auch Salomo: „Beiden vorzuziehen ist wer noch gar nicht ist" (Pred. 4, 3), wäre die Seele bloß potentiell, so ist nicht zu begreifen, wie man dem, das nicht existirt, den Vorzug geben kann, da doch Alles, was ist, gut ist, wie schon die h. S. bezeugt: „und Gott sah Alles, was Er gemacht, und siehe, es war sehr gut" (1. B. M. 1, 31), ohne Zweifel hielt also auch Salomo die Seele für ein geistiges Wesen. Da nun diese Ansicht die richtige ist u. mit der h. S. übereinstimmt, haben auch die Rabbinen abgestimmt u. geschlossen, es wäre besser, der Mensch wäre nicht erschaffen, nunmehr aber sey es seine Pflicht, darüber zu wachen, daß seine Seele nicht durch seine Handlungen vernichtet oder bestraft werde. Hieraus entsprang bei den Kabbalisten die Lehre von der Seelenwandrung. Sie erkannten nehmlich, daß nach der h. S. die Seele nicht potentiell sondern ein selbstständiges Wesen sey, und schlossen nun, wie dieses geistige Wesen einmal in den menschlichen Körper kommt, so könne auch wohl eine Seele, die bereits einen Körper bewohnt, nochmals in einen andern wandern: dem ist aber nicht so, denn, wenn auch nach dem Rathschlusse der höhern Weisheit ein geistiges Wesen, das seiner Natur nach keinen freien Willen hat, in einen menschlichen Körper tritt, um willenbegabt zu werden, weil dieses ohne Zweifel ein großer Vorzug für es ist, so daß bei der Schöpfung Adam's die Engel selbst sich vor ihm bükken wollten (Ber. Rab. P. 8) weil sie nehmlich irriger Weise meinten, er sey wegen seiner Willensfreiheit vorzüglicher als sie: so ist doch nicht einzusehen, warum eine Seele, die schon in einen Körper gehüllt war und freien Willen hatte, abermals in einen Körper zurückkehren sollte? warum sollte ferner der menschliche Same die Eigenthümlichkeit haben, lieber eine Seele aufzunehmen, die schon in einem Körper war, als eine solche, die noch keinen freien Willen hatte? — Noch mehr aber muß die Annahme befremden, daß die menschlichen Seelen eine Wanderung sogar durch Thierleiber durchzumachen hätten. Gott weiß, wie sich's damit verhält!

Nach der vierten Ansicht endlich ist der Lohn theils irdisch — hienieden —, theils geistig — jenseits —. In diesem Sinne spricht sich auch die h. S. aus, indem sie den Frommen besondern irdi-

schen Lohn verspricht, wie den Patriarchen und Andern, aber auch geistige Verheißungen sowohl des Lohnes als der Strafe für die Seele allein enthält, wie wir mit Gottes Hilfe weiter darthun werden. Auch die Rabbinen äußern sich an vielen Stellen in diesem Sinne, ganz besonders aber im Siphri zu dem Verse (5. B. M. 11, 21): „damit sich eure Tage vermehren" — auf dieser Welt — „und die Tage eurer Kinder" — zu Zeiten des Messias — „so lange der Himmel über der Erde sein wird" — in jener Welt —. Man sieht demnach deutlich, daß die h. S. für die Uebung der Gebote sowohl hienieden als jenseits Lohn bestimmt. So haben wir nun im Allgemeinen die Ansichten der Menschen und der h. S. über Belohnung und Bestrafung angegeben.

Kap. XXX.

In Beziehung auf den geistigen Lohn, der nach unsrer Ansicht dem Menschen nach dem Tode zu Theil wird, haben sich die spätern Weisen Israel's in zwei Parteien getrennt. Die eine glaubt, wenn auch die wahrhaft Frommen, wie die Patriarchen, schon auf dieser Welt für ihre Werke herrlichen Lohn finden, so ist doch der eigentliche Lohn ein geistiger, für die Seele allein, wenn sie vom Körper geschieden, in jener Welt, wo es durchaus keinen sinnlichen Genuß giebt. „Rab pflegte zu sagen: in jener Welt giebt es weder Speise, noch Trank, weder Feindschaft, noch Neid und Zank; sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf den Häuptern und ergötzen sich am Glanze der Gottheit" (Berachoth 17 a), d. h. die Krone ihres guten Rufes und ihrer guten Werke decket ihr Haupt, und dadurch sind sie würdig, sich des Glanzes der Gottheit zu erfreuen. Wenn nun auch der eigentliche Lohn der Seele allein bestimmt ist, so nimmt doch diese Partei auch irdischen Lohn an für die Zeiten des Messias, nehmlich bei der Auferstehung, wo nur die vollkommen Gerechten belebt werden, entweder um die Wunder Gottes und den Glauben an Ihn allgemein auf Erden bekannt zu machen; oder um eben so lange und noch länger nach dem göttlichen Rathschlusse irdische Seligkeit zu genießen als sie früher Leiden erduldeten; oder um sich eine größere Vollkommenheit anzueignen als ihnen in ihrem frühern Leben trotz der Geradheit ihres Herzens möglich war, wegen der Bedrängnisse von Außen und wegen des Joches des Exils. Nichts desto weniger aber werden sie wieder sterben und zum Staube zurückkehren, ihre Seelen aber durch die in diesem zweiten Leben erreichte Vollkommenheit in jener Welt zu noch größrer Seligkeit gelangen. Zu dieser Meinung bekennen sich Maimonides und verschiedne andre berühmte Gelehrte, die ihm anhängen. Bei einer reiflichen Prüfung wird sich's zeigen, daß sie sowohl unsrer Vernunft zusagt, als auch mit der h. S. übereinstimmt. Da nehmlich die Werke Gottes höchst vollkommen sind

so muß alles das wirklich vorhanden sein, was nach einer vernünftigen Disjunction möglich ist. Nun finden wir Körper mit individueller Fortdauer — Sphären und Sterne — wie die Erfahrung bezeugt und der Prophet bestätigt: „hebet eure Augen in die Höhe und sehet, wer hat diese erschaffen 2c. nicht Einer ist vernichtet" (Jes. 40, 26); manche mit genereller Fortdauer, wie die sich fortpflanzenden Thiere; andere, die keinerlei Fortdauer haben, wie die aus Fäulniß entstehenden Thiere; nun bleibt uns nach der Disjunction nothwendig noch eine vierte Art anzugeben übrig, eine solche nehmlich, die theils individuelle, theils generelle Fortdauer hat, diese ist aber keine andere als das Menschengeschlecht, welches von Seiten seines Körpers und seiner physischen Kräfte wie die übrigen Thiere nur eine generelle, von Seiten des Geistes und der Vernunft aber wie die Engel eine individuelle Fortdauer hat. Auf diese beiden Arten der Fortdauer deutet der Verfasser des Buches Jezirah (Cap. 6, 4) hin, indem er sagt: „Er hat einen Bund mit ihm geschlossen zwischen den 10 Fingern seiner Hände und zwischen den 10 Fußzehen, durch die Sprache und durch die Beschneidung". — Bekanntlich ist die Beschneidung ein Bild der Fortpflanzung, der generellen Fortdauer, und die Sprache ein Bild der Seele, der individuellen Fortdauer. —

Ein ewiges Wesen kann nehmlich mit einem vergänglichen nur dann einen Bund eingehen, wenn dieses Etwas von beständiger Dauer in sich trägt. Zu einem bessern Verständniß müssen wir vorausschicken, daß wir zwar die Kräfte in den sublunarischen Zusammensetzungen nicht mit den Sinnen wahrnehmen können, nichts destoweniger sind wir von ihrem Daseyn überzeugt, weil wir ihre Wirkungen mit den Sinnen wahrnehmen, aus den Wirkungen aber werden die Kräfte erkannt. Sehen wir die Pflanze mit ihrer Bewegung nach allen Seiten, und wissen, daß die natürliche Kraft allein dieses nicht zu bewirken vermag, denn die natürliche Bewegung geht entweder aus dem Centrum (der Erde) nach der Peripherie, oder umgekehrt, oder um das Centrum, so schließen wir, daß die allseitige Bewegung nothwendig durch ein anderes Prinzip hervorgerufen werden müsse, welches wir die vegetative Seele nennen. Eben so sehen wir das Thier, wie es außerdem, daß es wächst, auch empfindet und sich willkührlich bewegen kann, was weder in der natürlichen Kraft noch in dem vorigen Prinzipe liegt, so müssen wir hiebei ein anderes Prinzip annehmen, welches das Wachsen und Empfinden bewirkt, und das wir die animalische Seele nennen. Sehen wir ferner den Menschen, wie er nebst dem vorigen Prinzipe auch die Gabe der Abstraction hat, wie er in das Wesen der Dinge eindringt, zwischen Wesentlichem und Zufälligem unterscheidet, und noch manche andere Eigenschaften hat, die weder in der vegetativen noch in der animalischen Kraft liegen, so schließen wir, daß ihm ein höheres Prinzip innewohnen müsse, welches wir die menschliche oder vernünftige Seele nennen. Die Bemerkung endlich, wie die Wahr-

nehmungen der Seele mit ihrer Vernunft verschieden sind von denen der physischen Kräfte, indem diese, wenn sie stark afficirt werden, an Wirksamkeit verlieren, wie das Gesicht durch ein zu starkes Licht, so daß es dann selbst ein schwaches nicht mehr ertragen kann, und das Gehör durch einen zu starken Schall, während dagegen die Vernunft desto mehr an Intension gewinnt, je mehr schwierige Gegenstände sie bereits erfaßt, sowie auch die Wahrnehmungen der physischen Kräfte wegen ihrer Spezialität veränderlich, die der Seele aber wegen ihrer Allgemeinheit unveränderlich und dauernd sind: diese Bemerkung führt uns zu dem Schlusse, daß die Ursache dieser vernünftigen Seele eine weit höhere sein müsse als die der animalischen. Darum nun nehmen die Weisen an, das Leben ströme aus den Sphären, welche durch ihre Bewegungen die Materie für die Annahme verschiedner Formen zubereiten, und die Seelen dieser Sphären liefern die verschiednen Formen (Seelen) der Pflanzen und Thiere, deren Existenz an die Materie gebunden ist, je nach der Empfänglichkeit dieser Materie. Darum haben auch die Thiere je nach ihren speciellen Anlagen einzelne Vorstellungen, die der Veränderung unterliegen, die menschliche Seele dagegen, die von einem immateriellen unveränderlichen geistigen Prinzipe herrührt, kann selbstständige allgemeine Begriffe bilden. So sehen wir ja auch, wie ein Prophet oder ein vollkommen Tugendhafter auf die Materie dieser Niederwelt einwirkt, geradeso wie die absoluten Geister einwirken, von denen seine Seele ein Ausfluß ist. Zeugniß hievon giebt die Schöpfungsgeschichte, wo das Entstehen der animalischen Seele einem materiellen Prinzipe beigelegt wird, denn bei der Schöpfung der Thiere heißt es: „die Erde bringe hervor beseeltes Thier nach seiner Art“ (1. B. M. 1, 24); bei der Schöpfung des Menschen aber: „da bildete der Ewige, Gott den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase Lebensodem“ (das. 2. 7). Da nun die thierische u. die menschliche Seele von 2 verschiednen Prinzipien herrühren, so dürfen wir von dem Aufhören jener nicht auf die Vernichtung dieser schließen. Wenn wir daher auch die Kraft des Wachsens, Nährens, Empfindens und andere materielle Kräfte des Menschen mit seinem Tode aufhören sehen, so geschieht dieses nur, weil das Band zwischen Seele und Körper, der das Organ dieser Thätigkeiten war, gelöst ist. Wir schließen vielmehr aus der Wahrnehmung — wie die Vernunft ohne andere Kräfte für sich selbst fortbestehend bei den Engeln vorhanden ist, wie die Kraft des Wachsens und des Lebens für sich selbst bei Pflanzen und Thieren vergänglich ist — daß bei dem Menschen, welcher aus physischen Kräften und Vernunft besteht, wenn auch jene aufhören, doch diese nach dem Schwinden der Lebenskraft noch fortbestehe; so wie auch nicht die Lebenskraft mit dem Schwinden der vegetativen Kraft aufhört, denn die Lebenskraft ist bloß vorbereitend und bildet den Uebergang zu der Vernunft, wie die vegetative Kraft vorbereitend ist und den Ueber-

gang bildet zu der Lebenskraft. Es steht demnach fest, daß die menschliche Seele, deren Prinzip ein selbstständiges ist, mit dem Untergange des Körpers und der physischen Kräfte nicht aufhöre, sondern daß sie mittelst der Kenntnisse, die sie erlangt, u. dadurch, daß sie dem göttlichen Willen nachgelebt, zu der Stufe der Engel sich erhebe, deren eigentliche Vollkommenheit in der Erfüllung des göttlichen Willens besteht. (Vgl. III. 5). In diesem Sinne scheinen Maimonides und seine Anhänger den Zweck des Menschen oder die Vergeltung nach dem Tode genommen zu haben.

Nach einer zweiten Ansicht giebt es zwar schon hienieden irdischen Lohn für die vollkommen Gerechten, da jedoch dergleichen nur wenige sind, und die meisten hier unbelohnt bleiben, so müssen billiger Weise Seele und Körper in einem späteren Leben ihren Lohn finden, und dieses soll nach der Auferstehung der Todten Statt haben, wo Seele und Körper ohne Speise und Trank fortbestehen werden, wie schon Moses 40 Tage und 40 Nächte ohne Speise u. Trank zubrachte. Dieses Leben nennen die Rabbinen die zukünftige Welt, und sagen, daß die Gerechten für sie bestimmt wären. Die Bekenner dieser Ansicht glauben ferner, die Seele sterbe nicht mit dem Körper, sondern gleich nach dem Tode komme sie in den Garten Eden, wo die Seelen der Gerechten verborgen werden bis zur Auferstehung, und alsdann werden sie der zukünftigen Welt theilhaftig. So wird von R. Simeon Sohn des Gamaliel erzählt, als R. Ismael zum Tode verurtheilt wurde, u. deßhalb weinte, habe er zu ihm gesagt: Rabbi, warum weinst du? nach einer kleinen Weile bist du in den Garten Eden, in den Antheil der Frommen versetzt! (Semachoth 5 b). Von Rabah bar Sila wird erzählt, er sey kurz vor Rabah bar Rab Huna gestorben, da habe dieser von ihm gesagt: er ist mir bloß um eine kleine Weile in den Garten Eden zuvorgekommen. So sprechen sich Nachmanides (Toledoth Adam, porta retributionis), R. Meir Levita (חמר c. Chelek) und viele Andere von den Späteren aus. Zur nähern Verständniß dieser Ansicht soll hier angeführt werden, was ich bei einem der vorzüglichsten Schüler des Nachmanides hierüber gefunden. Sie behaupten nehmlich, die Verkettung der geistigen Wesen finde nach folgenden 3 Abstufungen Statt. Die erste Stufe nehmen absolute Geister ohne Körper ein, diese ist die vollkommenste; zur zweiten gehören Geister, die an einen fortdauernden Körper gebunden sind, — die Sphären; — die dritte besteht aus Geistern, die an einen hinfälligen Körper gebunden sind — die Menschen — diese sind die niedrigsten unter den geistigen Wesen. Was nun die Thiere betrifft, deren Körper und Seele vergänglich sind, ferner die Pflanzen, die bloß einen vergänglichen Körper ohne lebendige Seele haben, so sind sie alle zum Gebrauche des Menschen da, obschon dieser zuletzt erschaffen wurde, denn gerade dieses ist ein Beweis seiner Vollkommenheit, weil durch ihn — die Krone der Schöpfung — die niedern Wesen erst ihre Vollendung fanden. In ihm finden sich auch die 4

Elemente vereinigt, u. die Kraft u. das Wachsen und das Leben, vor Allem aber der Verstand, durch welchen er über alle herrscht. Jedoch bedarf er zu seiner Vervollkommnung des Körpers, daher der Ausdruck, die Seelen der Gerechten sind unter dem Throne der Herrlichkeit oder im Garten Eden aufbewahrt, welches Wort immer von einer mangelhaften Sache gebraucht wird, die einer andern bedürftig ist, es soll nehmlich hier andeuten, daß die Seelen nicht ohne Körper bestehen können, dieser Körper aber werde zuletzt höherer Art und von Dauer sein. Dieses ist ihre Meinung über den Geist der Menschen, wie sie R. Aaron Hallevi (Hilchoth Berachoth. Cap. Birchath Halebanah) angegeben. Um der Frage zu begegnen, da ja der Geist an einen Körper gebunden ist, und dieser augenscheinlich wie der des Viehes vergänglich ist und Staub wird, wie kann der Geist fortbestehen, Lohn zu empfangen? bemerkt R. Aaron ferner, zur Zeit der Auferstehung werde Gott jedem Frommen einen neuen Körper geben, in derselben Constellation, in der er früher erschaffen wurde, sie werden sodann auferstehen, essen, trinken und Kinder zeugen, jedes Glied des Körpers werde seine gehörigen Functionen verrichten, in sich aufnehmen was ihm zusagt, gehörig genährt werden, und ohne inneres oder äußeres Hinderniß seine gehörige Arbeit thun. In diesem Zustande werden zu jener Zeit alle Menschen sein, daher wird jeder Körper der bestmöglichen Gesundheit sich erfreuen, wie es nur seine Constitution und die Stufe, auf der er steht, erlauben. Lange Zeit darauf aber wird jeder Einzelne, wenn er die ihm ursprünglich zugemessene Vollkommenheit erreicht, nach seiner Weise und nach seinem Standpunkte die Höhe eines Elias erreichen. D. h. der materielle Stoff seines Körpers, der aus den 4 Elementen besteht, wird sich dergestalt ändern und potenziren, daß er gewissermaßen wie ein einfacher, selbstständiger, leichtbeweglicher und wie ein Saphir glänzender Grundstoff zu betrachten sein wird, wie Elias dem gewöhnlichen Gesichtssinne verborgen, fähig sich an dem Glanze der Gottheit zu weiden und an dem Lichte des Angesichtes des lebendigen Königs, dem Monde ähnlich, der ebenfalls ein Licht-empfangender Körper ist. Darum heißt es in dem Segensspruche über den Mond: „eine Prachtkrone für die mit einem Leibe Beladenen," d. h. für die Frommen, welche sich einst gleich ihm erneuen werden, nach der Auferstehung nehmlich, wo ihr Körper eine höhere Gestalt annimmt. Eine Parallele hiezu finden wir schon auf Erden bei gewissen Thieren, wie der Seidenwurm und dgl. Manche bedürfen hiezu einer eigenthümlichen Speise; und in diesem Sinne muß die Erzählung vom Lebensbaume in der Schöpfungsgeschichte genommen werden, von welchem es heißt, daß wer dessen Früchte kostet, ewig leben — zu einer höhern Potenz gesteigert, und zur Auferstehung gelangen werde. Immerhin bleibt aber der Mensch an einen Körper gebunden, denn seine wie der Sphären Vollkommenheit hängt von diesem ab, wie er in der That mit ihnen verglichen wird: „sie

werden glänzen wie das Firmament und wie Sterne immer und ewig" (vgl. Daniel 12, 4). Könnte aber der Mensch ohne Körper vollkommen sein, so wäre er ein absoluter Geist, und stünde höher als die Sphären, die einen Körper haben, was doch nach unsrer obigen Angabe nicht möglich ist, denn die Verkettung der Geschöpfe findet ja in der Art Statt, daß das höhere im Range zuerst und dann das niedrigere steht. — Der Ausdruck aber, Gott macht ihnen Flügel, (Sanh. 92 b) ist von der Veränderung der Form und der Leichtigkeit der Bewegung zu verstehen. So weit die Worte des R. Aaron.

Du wirst wohl leicht einsehen, wie viel Unwahrscheinliches in dieser Ansicht ist. Erstens neigt sie zu der Meinung hin, die Seele sei eine hylische Kraft, und bedürfe darum stets eines Körpers. Zweitens sträubt sich der Verstand gegen die Annahme, daß nach dem Tode die Seele ein mangelhaftes (kümmerliches) Dasein im Garten Eden führen solle, und erst nach einer weitern Läuterung des Körpers soll sie bei einer spätern Auferstehung fortbestehen können — darauf ist das Aramäische Sprichwort anwendbar: dein Bürge bedarf wieder eines Bürgen. Ferner, wenn zur Zeit der Auferstehung die Menschen wirklich äßen, Kinder zeugten und Willensfreiheit hätten, so könnten sie ja auch abermals sündigen, u. welche Gewißheit hätten sie alsdann, daß sie jene Stufe erreichen werden? Nach der Meinung eines Rabbi, daß nur die ganz Frommen auferstehen werden, würden die Seelen sämmtlicher Menschen, die bis dahin gelebt haben werden, außer einigen Wenigen, gar keine Fortdauer haben, und überhaupt keine Stufe des Jenseits erreichen. Selbst die ganz Frommen würden bis zu jener Stunde keine eigentliche Seligkeit genießen. Auch möchte ich wahrlich wissen, warum diese Leute annehmen, hinfällige Körper, aus 4 Elementen zusammengesetzt, können ihre Natur dergestalt verändern, daß sie wie die Sphären fortdauern? warum nicht lieber, daß die Seele, welche doch die Fähigkeit hat, vollkommen Begriffe zu bilden, obgleich sie nach ihrer Ansicht eine bloße hylische Kraft ist, sich von der Stufe der Mangelhaftigkeit zu der der Vollkommenheit erheben werde, so daß sie für sich selbst, wie ein absoluter Geist fortbestehen kann, was doch dem Begriff von Seele und unsrer Vernunft weit mehr zusagt! Sie hätten alsdann auch nicht mehr nöthig zu behaupten, die eigentliche Fortdauer beginne erst nach der Auferstehung. Ferner ist ihre Meinung auch im Widerstreit mit der der Rabbinen, welche lehren, die Seelen seien schon vor ihrem Eintritt in den menschlichen Körper vorhanden gewesen. Zu dem Verse: „mit dem Könige bei seiner Arbeit saßen sie dort" (1. B. Chr. 4, 23) bemerken sie nehmlich: „mit dem König der Könige — mit Gott — saßen die Seelen der Gerechten im Rathe, als Er die Welt erschuf" (Ber. Rab. Par. 8). Die Seelen können demnach keine bloße hylische Kraft sein, sondern sie wurden am ersten Tage erschaffen, wie sie auch sagen: „und der göttliche Geist schwebte" das ist der Geist

des ersten Menschen. (ebd.) So sagt auch Nachmanides in einem Gutachten, die Seelen wären nach der Lehre der Rabbinen mit dem primitiven Lichte erschaffen worden. Was sie weiter von Elias bringen, so ist offenbar die Geschichte Elias etwas Uebernatürliches, und beweist nichts für die Menschen im Allgemeinen, sogar an Moses geschah kein so großes Wunder. Aus den Umständen ist auch ersichtlich, daß Elias gar nicht gestorben, folglich bedurfte er auch nicht des Wunders der Auferstehung; ferner könnte nach dieser Ansicht der Mensch erst nach dem Tode eine solche Stufe erlangen, wo er wieder wird, was er einst war. Völlig unverständlich ist uns aber die Art und Weise, wie sie die Auferstehung der Todten schildern: wie ist es möglich, daß durch die Sphärenbewegung in einem u. demselben Momente sich eine Constellation herausstellen sollte, die für alle zu verschiednen Zeiten gelebt habenden Frommen der ihrer Geburt gleich wäre? Und wäre dem auch so, so wäre das eine Schöpfung, aber keine Auferstehung. Kurz, alles, was diese Männer zur Begründung ihrer Lehre vorbringen, ist dem gesunden Verstande zuwider, haben sie es als eine Tradition von den Propheten, nun so müssen wir uns zufrieden geben, ist aber eine Erörterung gestattet, so läßt sich gar Vieles noch dagegen einwenden. Ohnehin neigt diese Ansicht zu der nazarenischen Lehre von der Erbsünde hin, daß nehmlich selbst die Frommen früher durch die Sünde Adam's unvollkommen gewesen, bis der, welcher nach ihrer Meinung der Messias ist, zur Versöhnung der Sünde gekommen; alsdann erst hätten die Patriarchen und die Frommen die ihnen gebührende Stufe der Vollkommenheit erreicht. Aus diesem Grundsatze bildeten sich Folgesätze und Zweige, die Grundlagen ihres Bekenntnisses sind, vor welchen uns der Herr bewahren möge.

Kap. XXXI.

Die Grundlage, auf welche die Bekenner jener zweiten Ansicht ihr Luftgebäude aufführten, daß nehmlich unter der zukünftigen Welt nur der Lohn verstanden werde, welcher nach der Auferstehung ertheilt wird, ist der Mischna entnommen: „diese haben keinen Antheil an der künftigen Welt, wer da behauptet, die Auferstehung wäre nicht aus dem Pentateuch erwiesen" darauf die Gemara: „er leugnet die Auferstehung, darum soll er auch keinen Theil daran haben" (Sanhedrin 90 a). Diese Stelle beweist jedoch nichts, denn dagegen ließe sich einwenden, unter Auferstehung werde hier nur der Lohn der Seele u. ihr Fortleben in der Geisterwelt sogleich nach dem Tode verstanden, u. die Rabbinen nennen dieses Auferstehung im Gegensatze zu den Sadducäern und Cuthäern, die die Unsterblichkeit der Seele leugnen. Es scheint dieß sogar aus den Worten der Gemara daselbst hervorzugehen: „R. Eliezer Sohn des R. Jose sagt: „hiedurch habe ich den Cu-

thäern die Unechtheit ihrer Schriften nachgewiesen; sie behaupten nehmlich, die Auferstehung wäre nicht aus dem Pentateuch zu erweisen, u. es heißt doch: „ausgerottet, ausgerottet soll diese Seele werden, ihre Sünde bleibt bei ihr“ (4. B. M. 15. 31) ausgerottet von dieser Welt, ihre Sünde bleibt bei ihr in jener Welt“. Seine Absicht scheint demnach bloß gewesen zu sein, ihnen aus der Thora die Fortdauer der Seele nachzuweisen, aber mehr nicht. Richtig ist jedoch diese Definition der Auferstehung nicht, weil sie gegen den Glauben ist, der allgemein unter unsrem Volke verbreitet ist, und wer die (buchstäbliche) Auferstehung leugnet, schreibt der Gottheit eine Mangelhaftigkeit zu, auch gehört sie zu den Glaubenssätzen, an denen jeder Mosaite festhalten muß, wie wir (I. 23) bemerkt.

Der Ausdruck — künftige Welt — dessen sich die Mischna bedient, scheint mir demnach überhaupt den Lohn zu bezeichnen, der der Seele nach dem Tode zu Theil wird, sowohl den, der ihr gleich nach dem Tode, als auch den, der erst nach der Auferstehung ihr bestimmt ist. Es ist dieses schon daraus ersichtlich, daß die Rabbinen lehren „auch die Frommen unter den Heiden haben Antheil an der zukünftigen Welt“ was offenbar sich nur auf die Belohnung nach dem Tode bezieht, denn der Lohn nach der Auferstehung ist nur für die vollkommen Gerechten, wie sie sagen: „die Kräfte des Regens sind für die Gerechten wie für die Frevler, die Auferstehung der Todten nur für die vollkommen Gerechten“ (Taanith 9 b). Unter künftige Welt wird demnach hier verstanden die Stufe, die der Mensch nach dem Tode einnimmt, nach Verlauf von 12 Monaten, nachdem die Seele von irdischen Gewohnheiten gereinigt worden, die Stufe aber, auf die er gleich nach dem Tode innerhalb der 12 Monate kömmt, heißt in der Sprache der Rabbinen der Garten Eden, in welchen die ganze Nation gleich nach dem Tode eingelassen wird: „Rab Juda im Namen des Samuel sagt, als Moses schied, um in den Garten Eden zu wandern, sprach er zu Josua: frage mich alle Zweifel, die du noch hast &c.“ (Themura 16 a). Die erste Stufe, auf welche Moses nach seinem Tode kam, war also der Garten Eden. Ber. Rab. (Par. 65) wird erzählt: Jose Sohn des Joeser schlummerte ein, da sah er das Bett des Jorkim aus Zereda (dort heißt er: Jakum aus Zeruroth) in der Luft schweben, und sagte, um einen Augenblick ist er mir in den Garten Eden zuvorgekommen. Diese Stufe nun ist mangelhaft innerhalb der 12 Monate, und steigert sich darauf zu einem höhern Grade der Vollkommenheit und Ehre: „die Seelen der Gerechten sind verborgen unter dem Throne der Herrlichkeit, wie es heißt: „„die Seele meines Herrn möge eingebunden werden im Bunde des Lebens bei dem Ewigen, deinem Gotte“ (Sam. I. 25, 29) (Sabbath 152 b). Vgl. auch Midrasch zum Hohenliede 9, 3 und Midrasch Ps. 149, 5). Ferner: „in den Himmeln, Araboth genannt, sind Recht, Gerechtigkeit, Schätze des Lebens, des Friedens u. Segens, die Seelen der

Gerechten ꝛc.; dort sind auch Ophanim, Seraphim, heilige Chajoth, Erzengel, der Thron der Herrlichkeit und der ewig lebende, hohe u. erhabne König thront über ihnen" (Chagiga 12 b). Die Rab. wollen also damit offenbar zu erkennen geben, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode, vor der Auferstehung, im Range den Erzengeln gleich sind. Dafür spricht auch der einfache Sinn des Verses: „so werde ich dir Zutritt geben unter die, die hier stehen" (Zachar. 3, 7). Wenn sie ferner sagen: „3 Klassen erscheinen auf dem Gerichtstage ꝛc., die vollkommen Gerechten werden sogleich eingeschrieben und gesiegelt für das Leben der künftigen Welt" (Rosch Hasch 16 b vgl. Tosephoth ליום הדין) so erfolgt dieses Leben gewiß erst nach dem großen Gerichtstage, welcher, wie bekannt, erst nach der Auferstehung gehalten wird. Dies ist auch ersichtlich aus Othioth R. Akiba 17, wo es zu Ezech. 26, 20 heißt: „das Land des Lebens" i. e. das Land dessen Todte zuerst für die künftige Welt wieder aufleben. (Vgl. Jalk. Schim. zu Ps. 116, 9 § 874). Wie werden aber demnach die Frommen, die im Auslande begraben sind wie Moses und Ahron auferstehen für die künftige Welt? Dies lehrt, daß zur Zeit der Auferstehung Gott ihnen Höhlen unter dem Boden macht u. s. w." (vgl. Ketuboth 111 a). Selbst Moses und Ahron bedürfen also noch der Auferstehung, um zur künftigen Welt zu gelangen; der Garten Eden, in dem sie sich seit ihrem Tode bis dahin befinden, darf also nicht verwechselt werden mit dem Leben, das erst nach der Auferstehung beginnt, und welches als die höchste Stufe aller Seligkeit nur von den Allerfrömmsten erreicht wird. (Taanith 9 b).

Wir können also mit Recht behaupten, daß der Begriff, künftige Welt, eine weitere und eine engere Bedeutung habe. Im weiteren Sinne wird er auf jede Art geistigen Lohnes nach dem Tode angewandt, im engern Sinne aber auf die höchst mögliche Stufe, die nur der vollkommen Gerechte nach der Auferstehung erreichen kann. Wenn es daher in der oben allegirten Mischna heißt: „ganz Israel hat Antheil an der künftigen Welt" so ist dies so zu fassen: jeder Israelite wird in der Geisterwelt eine seinen Werken geziemende Stellung einnehmen, ebenso die Frommen unter den Heiden; die höchste Stufe der Seligkeit bleibt jedoch nur für die ganz Frommen nach der Auferstehung aufbewahrt, indem es vor Gott offenbar ist, daß, wenn auch sie nicht das ganze Gesetz erfüllten, nicht der Hang zum Bösen daran Schuld sey, sondern entweder Druck von Außen u. allerlei Hindernisse, oder irgend eine andere Ursache; so konnten ja selbst Moses und Ahron nicht die Gebote erfüllen, die nur für das gelobte Land bedingend sind. Dergleichen Fromme nun werden abermals zum Leben gelangen, in dem sie sämmtliche Gebote erfüllen, und dadurch die höchst mögliche Stufe erreichen. Ein Beleg zu diesen mei-

nen Worten findet sich im Midrasch des R. Nehunja ben Hakane: „R. Berechjah predigte: was versteht man unter עולם הבא? gewöhnlich übersetzt man עלמא דאתי (die gekommene Welt); was ist das aber für eine? Das lehrt uns, daß vor Erschaffung der Welt Gott den Plan gehabt, ein Licht zu erschaffen, da entstand nun ein großes Licht, bei dem kein Geschöpf bestehen konnte; als aber der Herr sah, daß es unerträglich sey, da nahm er ein Siebentheil für diese Welt und verbarg das übrige für die Zukunft, indem er sagte: wenn sie jenes Siebentheil gehörig benützen, so will Ich ihnen dieses in der künftigen Welt geben, die schon vor den 6 Schöpfungstagen im Geiste da war, wie es heißt: „wie groß ist Dein Gut, welches Du für Deine Verehrer aufbewahrt" (Ps. 31. 20). Hiezu bemerkt Nachmanides im Schaar Hagemul: „die künftige Welt heißt auf Chaldäisch bei den Rabbinen die Welt, die schon gekommen, dadurch wird das primitive Licht bezeichnet, das schon vor der Erdenschöpfung da war, es ist das Höchste, was der Mensch erfassen kann, und durch es wird er einer höheren Natur theilhaft." Das ist aber im Einklang mit unserer Ansicht, daß die künftige Welt beständig komme, und jedem Gerechten nach seinem Tode erschlossen werde vor der Auferstehung, und daß er nach dieser erst zur höchsten Stufe gelange, welche ebenfalls עולם הבא heißt. Nach Allem, was wir vorausgeschickt, lassen sich vier verschiedene Zeiten für die Vergeltung angeben: 1) diese Welt; 2) die Welt nach dem Tode, entweder vor oder nach der Auferstehung; 3) die Zeit des Messias und 4) die Epoche der Auferstehung. Die ganz Frommen werden in allen vier Welten belohnt. Die Frevler werden für das wenige Gute, das sie gestiftet, hienieden belohnt, um dort ihre Strafe zu empfangen; mancher Fromme erhält hienieden keinen Lohn, empfängt ihn aber alsbald nach dem Tode, ohne jedoch zur Auferstehung zugelassen zu werden, mancher gelangt auch zur Auferstehung, und mancher selbst zu den Zeiten des Messias.

Auf diese 4 Arten des Lohnes scheinen die 4 verschiedenen Ausdrücke, die im Jozergebete für Sabbath vorkommen, anzuspielen: „Niemand ist Dir gleich, Niemand ist außer Dir; Nichts ist ohne Dich, und wer ist Dir ähnlich?" Denn unmittelbar darauf heißt es daselbst: „Niemand ist Dir gleich, Ewiger, unser Gott, in dieser Welt, und Niemand ist außer Dir, unser König, im Leben der künftigen Welt." Dieses sind nehmlich die beiden allgemeinen Zeiten der Vergeltung. Vom höchsten Lohne hienieden heißt es weiter das.: „Nichts ist ohne Dich, unser Erlöser, zur Zeit des Messias;" und vom höchsten Lohn jenseits: „wer ist Dir ähnlich, unser Erretter, bei der Auferstehung der Todten?" (Vgl. Or Adonai des R. Chisdai Kreskas, wo Absch. III. Klall 4 c. 4 dieselbe Stelle urgirt wird.) Die künftige Welt wird gleich nach dieser Welt erwähnt, weil sie in der That gleich nach dem Tode erfolgt, also der Zeit nach vor dem Messias und vor

der Auferstehung. Dieses stimmt aber mehr mit der Ansicht Maimonidis, denn nach Nachmanides hätte nach dieser Welt der Garten Eden folgen sollen, und nicht die künftige Welt, die nach ihm die höchste Stufe ist. Da nun der Garten Eden gar nicht erwähnt wird, so scheint die **künftige Welt** ein allgemeiner Begriff für alle Stufen nach dem Tode zu sein; und der Ausdruck „das Leben der künftigen Welt" soll den vorzüglichsten Grad derselben bezeichnen.

Kap. XXXII.

Jede Veränderung, die den Menschen trifft, wobei er eine Gewohnheit aufgeben muß, ist schmerzlich für ihn, wenn auch diese Veränderung seiner Natur gemäß, und zu seinem Besten, er aber dessen nicht bewußt ist. So weint das Kind beim Austritt aus dem Mutterleib, obschon es aus einem bloßen Keimleben in die Wirklichkeit, in ein höheres und besseres Dasein übergeht, obschon es sich jetzt des Lichtes erfreuen kann und für Sinneseindrücke und Verstandesbegriffe empfänglich wird, genug, es hat von all diesem Guten keine Ahnung. Ebenso weint es, wenn es größer und ihm die Mutterbrust entzogen wird, obgleich es jetzt bessere, kräftigere und zuträglichere Kost erhält; genug, es tritt eine Veränderung ein in seiner Gewohnheit. Wer sehr lange im Finstern saß, und plötzlich in die Helle tritt, dem ist sie eine Qual und Pein, bis er sich allmälig an sie gewöhnt. So ist auch dem Menschen vor dem Todestage gewaltig bange, obschon er in ein schöneres und höheres Leben übergeht, und zu einem Glanze, von dem sein Geist gar keine Ahnung hat, so lange er an die Sinnenwelt gebunden ist; denn — er wird seinen Gewohnheiten entrissen, und es wird ihm schwer, sich in das Ungewohnte zu fügen. (Selten nur ist Furcht vor Vernichtung die Ursache dieser Bangigkeit.) Die Rabbinen sagen: „in den ersten zwölf Monaten schwebt die Seele der Frommen auf und nieder," (Sabbath 152 b) d. h. sie trennt sich ungerne von dem Irdischen, woran sie gewöhnt war, obschon sie jetzt keiner äußern Eindrücke mehr bedarf, um den Grad von geistiger Anschauung zu erlangen, dessen sie in diesem Leben fähig war, obschon der Körper und seine Kräfte sie nur hinderten mit dem Reingeistigen sich zu vereinigen, und jetzt, wo die Scheidewand hinweggenommen, diese Vereinigung andauernd ist. Genug, sie war einmal bisher daran gewöhnt, sich der äußern Eindrücke zu bedienen, um vermittelst derselben allgemeine Begriffe zu bilden, indem sie von jedem Dinge das Allgemeine oder Wesentliche behielt, und vom Zufälligen oder Speziellen abstrahirte. Sie abstrahirte z. B. von der Vorstellung Ruben's und Simeon's bloß das Leben und das Denken. Ueberhaupt ist der Mensch mit einem Hause zu vergleichen, das 5 Pforten hat, durch welche Geld, Güter und

Speisen, die der Eigenthümer bedarf, eingelassen werden; diese werden sofort in ein Zimmer transportirt, und darauf dergestalt in die Gemächer vertheilt, daß in jedem das Dahingehörige niedergelegt wird. Sind nun alle Gemächer angefüllt, dann dienen die Pforten nicht mehr zum Einlaß, noch zum Schutze der Waaren, vielmehr wird zu diesem Behufe das Verschließen derselben weit zweckdienlicher sein. So hat der Mensch 5 Sinne, vermittelst welcher alle Eindrücke auf ihn gemacht werden; sind aber die Empfindungeu in den gemeinschaftlichen Sinn (sensorium commune) angelangt, dann wird jede in das gehörige Gemach vertheilt; die Einbildungskraft nimmt, was für sie taugt, die Vernunft nimmt das Allgemeine von den Dingen und abstrahirt von dem Speziellen, indem sie das Wesentliche von dem Zufälligen unterscheidet. Hat aber einmal die Seele die Begriffe der Dinge, dann bedarf sie nicht mehr der Sinne und der Eindrücke, vielmehr ist das Nachlassen der körperlichen Kräfte ihr zuträglicher; denn äußere Eindrücke sind der Seele, was ein Wagen, ein Schiff, ein Thier dem Reisenden, sie befördern ihn von einem Ort zum andern, ist er aber an's Ziel gekommen, so sind sie ihm nur lästig und hinderlich, obschon er ohne sie nicht dahin hätte gelangen können. So dienen auch Empfindungen und körperliche Kräfte nicht zur Erhaltung der Begriffe, im Gegentheil hindern sie die Seele dieselben gehörig auszubilden und sich mit ihnen zu identificiren. Denn der wirkende Geist ist einfach, rein und immateriel, und die Seele kann zu keiner völligen Vereinigung mit ihm gelangen, so lange sie an der Materie klebt; erst nach dem Tode, wo sie sich von der Materie scheidet, und einfach und rein wird, kann sie mit ihm verbunden werden, weil das Aehnliche sich gerne gesellt. Hierin besteht ihre Ewigkeit, Fortdauer und wahre Vollkommenheit. Bei all dem fällt es ihr schwer, sich vom Gewohnten loszureißen, und der Tod ist ihr schmerzlich; denn eine Gewohnheit aufzugeben ist für Jeden schmerzlich. So sagen auch die Rabbinen: „alle Tage des Armen sind unglücklich," (Sprw. 15, 15) selbst Sabbathe und Festtage, so sagt auch Samuel: eine Veränderung der Gewohnheit ist die erste Ursache der Unterleibsbeschwerden," (B. Bathra 146 b) d. h. es kommt dem Armen hart an, von seiner Gewohnheit zu lassen, selbst bessere Kost zu genießen. So ist es auch für die Seele hart, vom Irdischen zu lassen, bis sie 12 Monate daran gewöhnt ist. Daher sagen die Rabbinen: „12 Monate schwebt die Seele auf und nieder; nach 12 Monaten schwebt sie in die Höhe, und kömmt nicht wieder hernieder." Darum wird auch dem Vernünftigen, in Erwägung des bevorstehenden Guten, vor dem Tode nicht bangen, vielmehr wird er sich nach ihm sehnen, da er ja weiß, daß der Körper und seine Kräfte die Seele an der Erkenntniß und der steten Glückseligkeit verhindern; er wird den Todesschmerz mit der schmerzlichen Empfindung vergleichen, die ein Kind beim Austritt aus dem Mutterleibe hat, weil es sein Glück nicht zu würdigen weiß.

Wenn wir aber finden, daß Moses und andere Fromme nur ungern das Zeitliche verließen, so liegt der Grund darin: sie wollten sich hienieden größere Vollkommenheit erwerben, um dort auf eine höhere Stufe der Glückseligkeit Anspruch zu haben; keineswegs aber fühlten sie Betrübniß gleich jenen Albernen, die da wähnen, der Tod sei zugleich auch Vernichtung der Seele.

Kap. XXXIII.

Wir haben nunmehr anzugeben, auf welche Weise man sich nach obigen zwei Ansichten die jenseitige Belohnung und Bestrafung vorzustellen habe. Nach der Meinung, daß Körper und Seele eigentlich dort zusammen belohnt werden, muß man glauben, der Seele Sitz und Bestand sei im Körper, der ein Organ ist, vermittelst dessen sie den Willen ihres Schöpfers vollzieht, es sei also der Gerechtigkeit Gottes angemessen, daß der Körper für seine Mühe im Dienste Gottes mit der Seele zugleich Lohn empfange. Dieser Lohn bestehe nun darin, daß der vollkommene Mensch mit Seele und Körper nach der Auferstehung fortdaure, indem der Herr den Stoff des Körpers gleich dem der Sphären oder Sterne, die ebenfalls leiblich und geistig leben, verkläre. Verhält es sich so mit dem Lohne, so wird auch die Strafe in demselben Verhältnisse ewig stattfinden, indem Gott dem Körper eine kräftige Form verleiht, um die Höllenqualen zu erdulden. So sagt auch Job (10. 22) auf die Hölle anspielend: „in jenes düstre Land, gleich dunkeln, verworrenen Todesschatten, wo der Lichtstrahl gleicht dem Dunkel.“ Es ist also nur wie Todesschatten, aber nicht Tod selbst; denn die Ruchlosen werden Kraft genug erhalten, ihre Strafe zu ertragen. Nach Maimonidis Ansicht aber, nach welcher die Seele allein ohne den Körper Lohn empfängt, muß nachgewiesen werden, wie für die immaterielle Seele Strafe denkbar ist. — Wir müssen uns die Sache nun so vorstellen: Die Seele, nach ihrer Trennung vom Körper, hat noch immer Verlangen und Sehnsucht nach ihren frühern Vorstellungen und Neigungen. Wessen Handlungen daher im Leben eine reine Absicht hatten, wer stets die göttlichen Gebote zu erfüllen bestrebt war, dessen Seele verläßt auch im Tode dieses Streben nicht, bis sie sich mit den reinen Geistern vereinigt, die Gott auf eine homogene Weise, nur in einem unvergleichlich höhern Grade dienen. So heißt es auch: „der Weg der Gerechten ist wie das Licht der Venus, welches fortleuchtet bis zu Tageshelle. (Sprw. 4. 18) Wie nehmlich die Venus lange vor Tagesanbruch die Nacht erhellt, und fortleuchtet bis die Sonne in ihrem Glanze sich zeigt, so erleuchtet auch der Weg und das Streben der Frommen ihnen die Nacht dieses Lebens, bis sie zum Todestage gelangen, wo ihnen ein weit helleres Licht zu Theil wird, das mit dem frühern in keinem Verhältnisse steht. Darum nun wird die

Seele, wenn sie weise war und die metaphysischen und theologischen Wahrheiten in ihrer Reinheit erkannte, bei ihrer Trennung vom Körper eine wunderbare Freude haben, da sie einsieht, daß ihre Ansichten mit den Dingen an sich übereinstimmen. Denn die Erkenntniß, die die Seele im Leben erlangt, ist einem Traume gleich zu achten. Der schönste Traum ist dem Menschen lästig, wenn er nicht wahr ist; denn, wenn der Hungrige träumt, er habe gegessen, oder der Durstige, er habe getrunken, und beim Erwachen seinen Körper leer fühlt, so ärgern sie sich; dagegen sind sie ungemein erfreut, wenn dieser beim Erwachen wirklich einen frischen Quell, und jener eine herrliche, reich besetzte Tafel vor sich findet: der Genuß, den sie in der Realität haben, ist bei weitem vorzüglicher, als jener scheinbare im Traume. Gerade so ergeht es auch der Seele: falsche Erkenntniß wird sie schmerzen, eine richtige dagegen in der Geisterwelt ihr weit mehr Entzücken verschaffen, als das hienieden möglich ist, wo alle Einsicht nur in der Einbildung und in der Idee besteht. Denn das Erkennen hienieden, im Vergleiche zu dem jenseitigen, steht im Verhältniß wie Träumen zu Wachen. Darum vergleicht auch die h. S. die Idee von der Rückkehr Zions, von welcher die Propheten prophezeihen, mit einem Traume, obschon sie eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit ist: „wenn der Ewige wieder zurückführen wird die Gefangenen Zions — dann waren wir wie Träumende," (Ps. 126, 1) wir werden nehmlich erkennen, daß unser früheres Wissen von diesem Ereignisse durch die Propheten einem Traume ähnlich ist, im Vergleiche zu dem, was wir nun wirklich sehen werden, „dann wird unser Mund voll Lachens sein." Groß und erhaben muß daher der Genuß der Seele sein, die im Leben kein anderes Ziel hatte, als Gottes Gebote zu erfüllen, und Tugend und Milde zu üben, wenn sie einsieht, daß auch die Fortdauer und Vollkommenheit der Engel und aller himmlischen Wesen bloß darin bestehe, dem göttlichen Willen zu gehorchen, und sich ihm unterzuordnen, wie schon (III. 5) nachgewiesen. Denken wir uns einen Mann, dem erzählt wird, in einer weit entfernten Seestadt wohne ein gewaltiger König, der Tugend und Milde liebe, bei dem kein Schmeichler Zutritt habe, dessen Unterthanen alle wohlhabend und von Bewunderung für ihn erfüllt, seinen Befehlen ehrfurchtsvoll gehorchen; und daß sie zu einer gewissen Zeit über all ihre Handlungen dem Könige Rechenschaft abzulegen hätten. Auf dieses Gerücht hin faßt jener Mann den Vorsatz, redlich zu handeln, und sich dem Dienste des Königs zu weihen; er gibt sich sofort Mühe, dessen Wünsche zu erfahren und was ihm genehm ist, und bestrebt sich seinen Willen nach Kräften zu vollstrecken. Ist nun die Zeit herangekommen, wo er vor dem Könige erscheinen soll, ihm seine Aufwartung zu machen, wird er nicht wenig vergnügt und entzückt sein, die Majestät und Pracht am Hofe bewundern zu dürfen, wie huldvoll der König und wie ergeben sich die Diener zeigen. Auch

der König wird sich mit ihm freuen und ihn wohl aufnehmen wissend, daß dieser Mann vom bloßen Hörensagen ihn verehrte, was ohne Zweifel um so mehr Anerkennung verdient. (Vgl. I. 15). Dieses ungefähr ist die Stufe der Gläubigen, welche, was ihnen durch Tradition überkommen, annahmen, und von ihnen sagen die Rabbinen: „auf jener Welt ist weder Essen noch Trinken, sondern die Frommen (die Gläubigen also — nicht die Weisen) sitzen mit Kronen auf den Häuptern und erfreuen sich des Glanzes der Gottheit" (Berach 17 a) wie nehmlich der Scharfäugige der Sonnenstrahlen sich erfreut, die sein Sehvermögen realisiren, so erfreut sich auch der Mann von lautern Gedanken und Gesinnungen der Strahlen jenes geistigen Lichtes, welches Abglanz der Gottheit heißt. Von dieser Seligkeit aber kann sich kein körperliches Wesen eine Vorstellung machen, nicht einmal die Propheten: „sämmtliche Propheten haben nur auf die Zeiten des Messias geweissagt, aber die künftige Welt hat kein Auge geschaut außer Gott" (Jes. 64. 3) (Berachoth 34 b). Von den Freuden der messianischen Zeit können wir uns nehmlich schon mit den Sinnen ein Bild entwerfen, weil sie für Körper und Seele zugleich sind, aber nicht so von der jenseitigen Seligkeit, von dieser wußten selbst die Propheten weiter nichts, als daß sie in rein geistigem Vergnügen besteht. Darum bezeichnen sie die Rabbinen auch mit dem Ausdruck — Wein in den Trauben aufbewahrt: was ist das „„kein Auge hat's außer dir Gott geschaut?"" R. Josua Sohn Levi sagt: „das ist der seit den Schöpfungstagen in den Trauben aufbewahrte Wein" (ebend. Sanhedrin 99 a). Dieses ist aber so zu verstehen: der Genuß der Trauben an sich ist schon so köstlich, daß, wer noch nie Wein gesehen, sich nicht einbilden kann, gekelterte Trauben lieferten noch Besseres; er wird es nicht eher glauben, bis man ihn Wein kosten läßt, und alsdann wird er sich wundern, daß Trauben einen so herrlichen Trank liefern; so kann auch die Seele nicht fassen, daß die Vollziehung der Gebote so große Seligkeit gewähre, bis sie den Körper verlassen, dann erst wird sie es einsehen. Daher auch der Ausdruck „das himmlische Paradies" denn im Himmel erst wird man diese geistigen Freuden fassen können.

Die Leiden und Strafen der Seele aber sind so zu verstehen: wenn der Mensch im Leben seinen Lüsten und dem Sinnlichen nachhängt, und seine Seele dem göttlichen Willen entfremdend, sie ihrer Natur zuwider dem Körper unterthan macht, so wird sie auch, nachdem sie diesen verlassen, ihren frühern Gewohnheiten nachhangen, es fehlen ihr aber nunmehr die Organe, sie zu befriedigen, vermöge ihrer Natur wird sie sich mit den immateriellen Geistern verbinden wollen und zu ihnen sich hingezogen fühlen, aber dazu hat sie früher keine Anstalten getroffen, und es fehlt ihr an Uebung und Gewohnheit, dem Herrn zu dienen, ohne welche dieser Genuß unerreichbar ist: „Gott gibt

nur Dem Weisheit, der schon Weisheit hat, wie es heißt: „Er gibt Weisheit dem Weisen" (Daniel 2. 21. Berachoth 55 a). So wird die Seele bald hin, bald herschwanken, bald wegen ihres Ursprungs dem Himmel sich zuneigen, bald aus Gewohnheit der Erde angehören wollen. Beides wird ihr unmöglich sein und ihr daher den nagendsten Schmerz verursachen; Feuersgluth und furchtbarer Frost, Messer- und Dolchstiche, Schlangen- und Scorpionenbisse könnnen kein solches Weh bereiten, denn von diesen wird die Seele nicht unmittelbar afficirt. Sie fühlt nur dadurch Schmerz, weil sie weiß, die Lebenskraft ist gefährdet, sobald die einzelnen Körpertheilchen sich auflösen. Die Zerrissenheit aber und das Schwanken nach zwei Gegensätzen, welche die Seele nach dem Tode empfindet, afficirt sie unmittelbar, gleichsam als wollten sich ihre Theile von einander trennen. (Wir dürfen schon diesen figürlichen Ausdruck gebrauchen, der treuern Versinnlichung halber) „R. Eliezer sagt: die Seelen der Gerechten werden aufbewahrt unter dem Throne der Herrlichkeit, wie es heißt: „die Seele meines Herrn wird eingebunden sein ꝛc." die der Ruchlosen aber werden von zwei Engeln, von denen einer am einen Ende der Welt und der andere am andern Ende steht, hin und hergeschleudert, wie es heißt: „und die Seele deiner Feinde wird er schleudern in der Schleuderpfanne" (1. B. S. 25, 29. Sabbath 152 b) eine Andeutung der zwei entgegengesetzten Bestrebungen der Seele. Die lautere Seele also, die nur nach dem Himmel sich wandte, gelangt sogleich in ihren Wohnsitz unter den Thron der Herrlichkeit; und sowie diese Seligkeit alle erdenklichen sinnlichen Genüsse übersteigt, so der Seelenschmerz alle erdenklichen sinnlichen Leiden.

Daß aber die Seele, wenn auch nicht im Raume, doch irgendwo sich befinden müsse, um Strafe zu erleiden, wie sie ja auch hienieden, zwar nicht im Raume, doch den Körper als Schranke hat, haben wir schon oben (II. 17. S. 152) nachgewiesen. Das meinen auch die Rabbinen, wenn sie erzählen: „Antoninus sagte zu Rabbi: Körper und Seele können sich dereinst der Strafe entledigen, der Körper wird nehmlich sagen, die Seele hat an der Sünde Schuld, denn seitdem ich von ihr getrennt bin, liege ich ruhig wie ein Stein im Grabe; die Seele aber wird sagen, der Körper hat Schuld, denn seitdem ich seiner ledig bin, schwebe ich wie ein Vogel in der Luft. Darauf erzählte ihm Rabbi das Gleichniß vom Könige, der einen Blinden und einen Lahmen zu Wächtern seines Gartens machte ꝛc., so werde auch Gott die Seelen nehmen, sie in den Körper versetzen, und beide zusammen bestrafen ꝛc." (Sanhedrin 91 b). Hiermit scheinen sie zu verstehen geben zu wollen, daß, wenn auch die Seele keinen Raum einnimmt, so werde sie doch von Gott eine Schranke erhalten, um für ihre Handlungen bestraft zu werden. Diese Schranke nun wird gewöhnlich Gehenna oder auch Körper genannt. Beachte wohl diese Allegorie unsrer Weisen, nur von

der Strafe sagen sie, daß die Seele einer Schranke bedürfe, keineswegs aber von der Seligkeit. In diesem Punkte haben sich auch diejenigen geirrt, die da meinen, die Körper werden geläutert, um für den Lohn empfänglich zu sein (Fegefeuer), und es gäbe ohne Körper keinen Lohn für die Seele; sie glaubten nehmlich, wie für die Strafe eine Schranke unerläßlich sei, so auch für den Lohn. Dieses ist aber, wie wir eben nachgewiesen, nicht der Fall.

Kap. XXXIV.

Die eben erwähnte Strafe, welche entweder Körper und Seele zusammen, oder bloß die Seele trifft, wird bei den Menschen, je nach der Stufe, die sie einnehmen, verschieden sein. Wer manche fromme Werke und manche Sünden geübt, wird nicht wohl für immer solch unsäglichen Schmerz dulden müssen, wie wir ihn eben beschrieben. Ein gewisser Zeitraum wird genügen, ihn von seiner frühern Gewohnheit und Neigung abzubringen; nach der Angabe der Rabbinen (Rosch haschana 17 a) ist derselbe auf 12 Monate fixirt, und nach Verlauf derselben wird er nach seinen Verdiensten irgend einen Grad von Seligkeit erlangen. Mancher wird zwar nach 12 Monaten durch die erduldeten Leiden seine frühere Gewohnheit und Neigung vergessen, aber kein Verdienst haben, um irgendwie zur Seligkeit gelangen zu können; dieser wird nun in's Nichts zurückkehren, da er auf geistigen Lohn keinen Anspruch hat. Dieses ist die Ausrottung der Seele, von welcher der Pentateuch spricht, und von welcher die Rabbinen sagen, nach zwölf Monaten wird ihr Körper vernichtet, ihre Seele verbrannt, und der Wind zerstreut sie unter die Fußsohlen der Gerechten. Es gibt auch andere Frevler, die nach ihren Werken ewige Strafe erdulden, solche nehmlich, die die h. S. und die Grundsätze leugneten, wie gezeigt werden soll; bei diesen muß, wie bereits bemerkt, der Seele eine Schranke gesetzt werden, damit die Strafe dauern kann. Mancher gelangt zu einer hohen Stufe, aber erst nach 12 Monaten, denn vom Propheten Samuel, der gewiß vollkommen gerecht war, sagen sie (Sabbath 152 b) 12 Monate wäre seine Seele auf- und niedergeschwebt, weßhalb die Todtenbeschwörerin ihn habe erscheinen lassen können, nachher aber schwebe die Seele nur in die Höhe und nicht mehr hernieder. Ein Beweis, daß es selbst ganz Frommen anfangs schwer fällt, sich von den irdischen Gewohnheiten zu trennen, bis sie eine Zeitlang — 12 Monate — geläutert worden. Diese Periode umfaßt nehmlich die 4 Wendepunkte, welche allen Wechsel, dem die Zeit unterworfen ist, enthalten. So wird (B. Mezia 86 a) von Rabbah bar Nachmeni erzählt, als er sich kurz vor seinem Tode vor einem Reiter, einem königlichen Befehlshaber, der ihn fangen wollte, flüchtete,

habe er im Traume oder in einer Erscheinung gesehen oder gehört, wie die Seelen nach dem Tode sich über Lehrsätze vom Aussatze unterhielten, ganz so, wie sie das im Leben gewohnt waren, wie sie disputirten, wenn ein Flecken dem weißen Haare vorangehet rc., und wie sie zu keiner Entscheidung kommen konnten, indem die himmlische Schule einen solchen Fall für unrein, und die Gottheit für rein erklärte; sodann hörte er weiter, wie sie sagten, wer soll entscheiden? R. bar Nachmeni! denn er ist in dergleichen sehr bewandert rc. Aus der ganzen Stelle geht nun hervor, daß die Seelen noch nach dem Tode Verlangen haben, sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, an die sie im Leben gewöhnt waren. In diesem Sinne sprechen sich die Rabbinen noch an vielen andern Stellen aus, so erzählen sie (Ketuboth 103 a) von Rabenu Hakkadosch, jeden Freitag Abend sei er, nach seinem Tode, nach Hause gekommen, und habe den Sabbath eingesegnet; dies soll uns zeigen, daß nach dem Tode noch die Seelen gerne solche Gebote üben, die sie im Leben mit Lust erfüllten. Aehnliches finden wir auch von andern Frommen, aber immer nur innerhalb der ersten zwölf Monate.

Das Wunder des Eliah aber, der noch jetzt immer auf und nieder steigt, steht einzig in seiner Art da. Im Buche Sohar (Par. Wajakhel) wird erzählt: „ein Mysterium finden wir im Buche Adam's; von den Geschöpfen der Welt heißt es nehmlich daselbst, einen Geist wird es geben, der wird hinabsteigen auf die Erde, sich in einen Körper hüllen, und Eliah wird sein Name sein, mit diesem Körper wird er gen Himmel fahren, sich dessen entledigen, und im Sturme verweilen; sofort ist ein anderer Körper von Licht für ihn bereit, in welchem er sich unter den Engeln aufhält, nachher wird er wieder hinabsteigen, und sich in jenen Körper hüllen, in welchem er im Sturme verweilt, und unten gesehen werden; im andern Körper wird er oben gesehen werden. Dieses ist das Mysterium von: „Wer fuhr gen Himmel und stieg wieder herab?" (Sprw. 30. 4) Es gab keinen Menschen, dessen Geist gen Himmel fuhr, und der nachher wieder herabstieg, außer Eliah. Dieses ist das Mysterium von der Verhüllung, dessen so oft in den Schriften der Kabbalisten Erwähnung geschieht. Ein Mehreres hierüber kann ich nicht mittheilen.

XXXV.

Der Glaube an die Auferstehung der Todten ist, wie wir schon I. 23. S. 84 bemerkt, eine treffliche und wichtige nationale Tradition. Wir haben ferner I. 22. S. 81 schon entwickelt, daß, wenn man auch nicht durch Vernunftschlüsse darauf verfällt, sie doch glaubhaft sei, da sie vorstellbar ist, auch besonders die Erfahrung mehrfach dafür spricht; so hat Elias den Sohn der

Wittwe von Zarphath (I. B. Kön. 17, 22), Elisa den der Wittwe von Sunem (ebend. II. 4, 35) wieder erweckt, wie die Bibel ausdrücklich berichtet. Da nun alle von der Erfahrung bestätigten Erscheinungen, wenn sie auch nicht mit dem bloßen Verstande zu ermitteln sind, doch glaubwürdig sind, wie es durch die Erfahrung eine unbestreitbare Wahrheit geworden, daß der Magnet das Eisen anzieht, wiewohl der bloße Verstand sich dagegen sträuben würde, so muß man auch glauben, daß Gott die zu Staub gewordenen Todten wieder beleben wird. — Die Sache wird dem Verstande noch viel einleuchtender, wenn man erwägt, daß es bloß eine Wiederbelebung, keine neue Schöpfung sein soll. Ist nehmlich eine Sache schon einmal eines höhern Einflusses oder einer höhern Kraft theilhaftig gewesen, bleibe jener auch dann aus und schwinde auch diese, so ist doch so viel gewiß, daß die Sache schon geeigneter ist, solche zum zweiten Male zu erhalten, als sie es zum ersten Male war. So ist einmal angebranntes Holz, selbst nachdem es wieder gelöscht ist, entzündbarer als es früher war. So wird, wer der Prophetengabe einmal theilhaftig war, selbst wenn sie auch von ihm gewichen ist, zum zweiten Male empfänglicher für selbige sein, als er zum ersten Mal gewesen. Die Spuren der ersten Einwirkung können sich nehmlich nie so gänzlich verlieren, daß sie nicht einen gewissen, für eine Wiederaufnahme derselben günstigen Nachhalt zurücklassen sollten. So sagen die Rabbinen (Megila 28 a) zu dem Verse: „ich werde verwüsten lassen eure Heiligthümer" (3. B. M. 25, 31): „selbst in ihrer Verwüstung sind sie noch Heiligthümer;" (ibid. 26 b) „heilige Geräthe müssen vergraben werden" (wenn sie unbrauchbar geworden). Solches kann aber nur wegen der daran haftenden Spuren des Göttlichen geschehen, dem jene als Aufenthalt, diese als Werkzeug dienten. In diesem Sinne nun kann man sagen, das der Leib, als Aufenthalt der göttlichen Seelenkraft, selbst nach deren Ausscheidung in der Todesstunde, noch eine gewisse Spur dieser einst in ihm wohnenden göttlichen Kraft zurückbehalte. Dieses beweist deutlich der durch die Berührung von Elisa's Gebeinen Wiedererweckte, trotz dem nach dem Zeugniß der Schrift (2. B. K. 13, 20) Elisa schon ein Jahr todt war, die Seele also den Leib gewiß ganz verlassen hatte (s. oben c. 32); nur durch die in ihrem frühern Aufenthalt noch weilende Spur der Göttlichkeit kann der Mann bei Berührung desselben wieder aufgelebt sein und auf seinen Füßen gestanden haben.

Dieses ist auch die Ursache, weßhalb wir in Bedrängnissen uns auf die Gräber der Tugendhaften in Andacht hinstrecken, weil ihre Gebeine von dem göttlichen Geiste, den sie einst beherbergten, noch so viele Eindrücke haben, daß sie mehr als alles Andre zur Vermittlung des göttlichen Einflusses geeignet sind. So war der Mosesstab zwar nur dürres Holz, aber weil er sich in der Stunde, wo ihn die prophetische Begeisterung zuerst er-

faßte, in Mosis Hand befand, ward er immer bei den Wunderthaten betheiligt. „Diesen Stab aber nimm in deine Hand, daß du die Zeichen damit thuest.“ (2. B. M. 4, 17.) Elisa sprach zu Gehasi: „lege meinen Stab auf das Angesicht des Knaben.“ (2. B. K. 4, 29.)

Nicht anders verhält es sich nun mit der Auferstehung. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Leib der Gerechten, der zum ersten Mal die göttliche Kraft empfing, ehe er noch deren würdig war, dieselbe noch vielmehr zum zweiten Mal empfangen muß, da die zurückbleibenden Spuren und Eindrücke diesen Proceß sehr erleichtern müssen, wie die Rabbinen sagen: „Was nicht war, ward, was schon war zugeschweigen.“ (Sanhed. 91 a). Auch besitzt ein Gegenstand, dem schon die Fertigkeit verliehen, gewisse Kräfte oder Einflüsse aufzunehmen, gewissermaßen die Gewalt, dem Spender derselben deren Gewährung nothwendig zu machen.

Das Feuer strebt von Natur nicht abwärts; ist aber in einem ausgelöschten Lichtstock noch die Kraft, noch so wenig Rauch emporzusenden, und man hält das verlöschte Licht unter ein brennendes, so zwingt der aufsteigende Rauch die Flamme, herabzufahren, und das Licht entzündet sich von Neuem. Darum heißt es: „Eine Lampe des Herrn ist der Odem des Menschen“ (Sprw. 20, 27); wie nehmlich der Docht einer Lampe, wenn er schon einmal gebrannt hat, leichter entzündbar ist, als früher, vermöge der zurückgebliebenen Feuerspuren, so ist es auch möglich, daß sich daß Licht der Seele dem Körper, vermöge der einmal daran befindlichen Fertigkeit, zum zweiten Male leichter mittheile, als bei der Erschaffung selbst. Die Art dieser abermaligen Mittheilung indessen bleibt allerdings der Weisheit Gottes anheimgestellt.

Insofern jedoch die Todtenerweckung außerhalb des gewöhnlichen Gangs der Natur liegt, haben die Männer der großen Synode dieselbe in dem Formular der Segenssprüche der Allmacht Gottes zugeschrieben. „Du bist ewig allmächtig, Herr! die Todten belebst Du und bist reich an Hülfe;“ d. h. Deine Macht erstreckt sich über Alles, was nur dem Verstande als existirend denkbar ist; und unterscheidet sich darin von der menschlichen Stärke, deren hauptsächlichste Aeußerung darin besteht, daß sie die Lebendigen tödtet, während Deine sich eben in der Belebung der Todten erst recht zeigt. Da der Inhalt dieses Segensspruchs die Allmacht Gottes ist, so fahren sie in diesem Sinne noch weiter fort, indem sie Seine Wohlthaten gegen seine Geschöpfe hervorheben, —beim Leben: „Der Du die Lebendigen ernährest mit Gnade — im Tode: „Der Du die Todten belebst mit großer Barmherzigkeit;“ „Du stützest die Fallenden, heilest die Kranken, befreiest die Gefesselten;“ lauter Merkmale der Stärke Gottes, während die menschliche Stärke oder Tapferkeit sich im Gegentheil darin zeigt, daß sie die Menschen erniedrigt und demüthigt, daß sie schlägt, verwundet und Kranke macht,

daß sie Güter confiscirt und Menschen in Fesseln legt. Während ferner die menschliche Stärke sich darin äußert, daß man absichtlich etwas Falsches versichert — denn wer kann für seine Gesinnung bürgen, daß man ihm sagen könnte, er bewahre seine Treue — ist es Gott im Gegentheil, „der Seine Treue bewahrt“ und zwar nicht allein den Lebenden, die zu ihm deßhalb flehen, wie der Psalmist ruft: „Gedenke Deinem Diener des Wortes, auf das Du mich hast hoffen lassen“ (119, 49), sondern sogar „den im Staube Schlafenden“ d. h. den Todten, die nicht fähig sind, sich bei ihm für sich selbst zu verwenden, hält Er die Treue, sie wieder zu beleben, wie es im Pentateuch heißt: „Ich tödte und belebe“ (5 B. M. 32, 39); wozu die Rabbinen bemerken: „Man könnte meinen, das Tödten finde an einem Individuum statt und das Beleben an einem andern, deßhalb heißt es weiter: „was Ich verwundet habe, das heile ich auch,“ wie Verwundung und Heilung nur an Einem stattfinden kann, so ist auch die Tödtung und Belebung zu verstehen.“ (Siphri z. St. Pesachim 68 a, Sanhedr. 91 b).

Da nun dieses eine der wesentlichsten traditionellen Glaubenswahrheiten der Nation ist, haben sie selbige gleich nach dem Segensspruch der Patriarchen angebracht. Nicht umsonst gebrauchen sie bei der Todtenerweckung den Ausdruck: „mit großer Barmherzigkeit.“ Das menschliche Leben zerfällt nehmlich in drei Abschnitte: in die Jahre des Wachsthums, des Stillstands und der Neige. In allen drei Zeitabschnitten ernährt Gott den Menschen und erhält sein Leben durch Gunst, Gnade und Barmherzigkeit. — Letztere drei Ausdrücke finden sich daher mit Beziehung auf diese drei Lebensepochen in dem Tischgebet, das Moses für die Israeliten einführte. In den Jahren des Wachsthums nehmlich, wo der Nahrungssaft, der aus den Speisen bereitet wird, viel stärker ist als die Ausscheidungsmaterie, da bedarf es keiner großen G n a d e, das Leben zu erhalten; nur insofern der Nahrungssaft mit der ursprünglichen Feuchtigkeit ganz heterogen ist, bedarf es einigermaßen des göttlichen Beistandes, und dieser kann sich daher auf Seine G u n s t beschränken. In den Jahren des Stillstands, wo die Ausscheidung den Nahrungssaft ganz oder beinahe aufwiegt, bedarf es schon eines größern Beistandes der göttlichen G n a d e, um das Leben zu erhalten. In den Jahren der Neige aber, wo der Ausscheidungsstoff den Nahrungssaft bei weitem übersteigt, da ist die göttliche B a r m h e r z i g k e i t zur Lebenserhaltung vonnöthen. — Da aber nach dem Tode weder Gunst noch Gnade, noch Barmherzigkeit das Leben wiedergeben können, so erfordert es dazu g r o ß e r B a r m h e r z i g k e i t und deshalb heißt es: „Der Du die Todten belebst mit g r o ß e r B a r m h e r z i g k e i t.“

Was nun die Art der Auferstehung betrifft, so sagen die Rabbinen: „daß es einen Thau gebe, womit Gott künftig die Todten erwecken werde“ (Chagiga 12 b). Da es hiernach scheint

daß die Auferstehung mit einem von Gott zu sendenden Thaufall in Verbindung steht, so müßten die Kräfte dieses Thaues sich zum Staube verhalten, wie die Kraft des männlichen Samens, als des Formgebenden, zu dem weiblichen, als dem Stoffgebenden. Nach dem einfachen Wortsinn der Schrift jedoch würde Ezechiel's Prophezeihung bei der von ihm vorgenommenen Todtenerweckung obige Ansicht geradezu bestreiten.

Wie dem aber auch sein möge, so gibt es noch eine andere gleichwichtige Frage, über die die Meinungen der größten unserer spätern Gelehrten getheilt sind; es ist dieses, wie wir schon (I. 2. S. 14) angedeutet haben, die Frage, ob die Todten nach ihrer Auferstehung nach dem Gange der Natur essen, trinken, Kinder zeugen und wieder sterben werden oder nicht. Während Maim. und viele israel. Gelehrte mit ihm behaupten, die Auferstandenen werden auf eine ganz natürliche Weise mit allen sinnlichen Funktionen leben und dann sterben und wieder zu Staube werden; behaupten R. Meir Levita und Nachmanides dagegen, die Auferstandenen werden so lange leben, als es ihre Constitution erlaubt, sodann werde ihr Leib sich verklären, wie der Elia's, und sie werden mit Leib und Seele fortbestehen; dann bedürfen sie aber keiner körperlichen Funktionen mehr, essen, trinken und sterben nicht, sondern werden ohne Nahrung ewig forterhalten.

Letzteres scheint auch die Ansicht einiger Rabbinen zu sein, die (Sanhedr. 92 a) behaupten: „die Frommen, die Gott einst erwecken wird, werden nicht mehr zu Staube werden;“ und wiewohl diese Ansicht etwas seltsam scheint, so kann sie dennoch den Glauben zulassen; denn dem Verstande ist sie leicht vorstellbar und an Moses, der 40 Tage sich ohne Speise und Trank erhalten konnte, wurde sie auch durch die Erfahrung bewährt. Wurde nun auch Moses nicht ewig leiblich erhalten, da er seiner Zeit starb, indeß jene behaupten, die Auferweckten würden ewig bestehen und Elias als Beweis anführen, so kann uns dieses Alles doch nicht weiter interessiren, und wir beseitigen vielmehr alle diese und ähnliche Fragen mit der Antwort, welche R. Josua S. Chanania's den Alexandrinern gab: „Wenn sie auferstanden sind werden wir dieses erfahren.“ (Nidda 70 a).

Hier haben wir hauptsächlich noch zu untersuchen, ob die Auferstehung die ganze Erde umfassen wird, wie einige Nationen behaupten, oder die gesammte (israel.) Nation, oder blos einen Theil derselben. Es findet sich aber in diesem Betreff keine entscheidende Andeutung in der h. Schrift. Ist nehmlich die Prophezeihnng Daniels (12, 2): „und viele von denen, die im Staubesboden schlafen, werden erwachen ꝛc.“ eine Andeutung auf die Auferstehung, so lehrt sie zugleich, daß dieselbe weder für die ganze Erde, noch für die gesammte Nation, ja nicht einmal für die Mehrzahl derselben, sondern lediglich für deren Minderzahl stattfinden werde, als auf welche der Ausdruck „viele“ (רבים) allein hindeuten kann, wie: „und viele aus den Völkern des

Landes wurden Juden" (Esther 8, 17), welches gewiß nicht die Mehrzahl der Völker, sondern einige wenige, etwa 3 oder 4, 5, 6 oder 100 oder 1000 bedeuten kann, wie: „Viele bewerben sich um die Gunst des Freigebigen" (Sprw. 19, 6). Diesem scheinen auch die Rabbinen beizustimmen, indem gesagt worden: „Der Segen des Regenfalls erstreckt sich auf die Frommen und Gottlosen, die Auferstehung aber nur auf die vollkommen Frommen" (Thaanith 7 a). — Will man jedoch durchaus, daß die Auferstehung für die gesammte Welt oder die gesammte Nation stattfinde, daß am Tage des Weltgerichts Alles sich wieder erhebe, so jedoch, daß die Frommen in ewiger Wonne, die Gottlosen dagegen in ewigem Schmerze fortleben; dann könnte sich obige Prophezeihung Daniels nicht auf die Todtenerweckung beziehen, sondern müßte, wie von einigen Commentatoren wirklich geschehen ist, auf die Wiedererhebung der gedemüthigten Nation entweder in der Zeit der Hasmonäer oder in den Zeiten des Messias gedeutet werden. (S. R. Jesua citirt v. Ebn-Esra z St.) Dann würde nehmlich die so gedemüthigte Nation oder viele ihrer Ueberreste, die gleichsam im Staubesboden schlafen, erwachen und sich zu einer ewig dauernden Höhe emporschwingen, von der sie, die Nation, nie wieder herabzusteigen brauchte, während die Völker und deren Gottlose ihr in beständiger Botmäßigkeit unterthan blieben; so müßte man die Worte verstehen: „Diese zum ewigen Leben, und jene zu ewiger Schmach und Verachtung." (Dan. 12, 2).

Einige spätere Gelehrten führen als Beweis für die Auslegung besagter Commentatoren Ezechiel's Todtenerweckung an, die, nach ihnen, blos ein prophetisches Gesicht war, wie es heißt: „Die Hand Gottes kam über mich, und führte mich hinaus im Geiste Gottes ꝛc." (37, 1). Dieses ganze Capitel wäre demnach bloß eine allegorische Darstellung der Gesunkenheit der Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft, wo sie Todten glichen, die unwiederbringlich in ihre Gräber gebannt sind, während des zweiten Tempels aber sich wieder auf eine solche Höhe schwangen, daß unter den Hasmonäern der Götzendienst ausgerottet ward; damals erkannten alle aus dem babyl. Exil Heimkehrenden und brachten es sich zum Bewußtsein, daß der Herr der wahre Gott ist. Bekräftigt wird dies durch die Verse: „Diese Gebeine sind vertrocknet, und verloren ist unsere Hoffnung, wir sind abgeschnitten . . . . . Siehe! ich öffne eure Gräber, und ich hole euch hervor aus euren Gräbern, mein Volk! und ich bringe euch auf den Boden Israels." (v. 11 u. 12.) Das Ganze ist augenscheinlich ein prophetisches Bild, wie sie vom Exil zurückkommen und sich im Lande wieder ansiedeln werden, wodurch sie zur Gotteserkenntniß gelangen, so heißt es nehmlich weiter: „Und ihr sollt einsehen, daß ich euer Gott bin, wenn ich eure Gräber aufthue, und euch aus euren Gräbern hervorhole, mein Volk! und wenn ich meinen Geist in euch lege, daß ihr auflebet und ich euch wieder auf euren eignen Boden versetze ꝛc."

(v. 13 u. 14). So ist auch die Conclusion des Talmuds im Abschnitt Chelek (92 b): „R. Jehuda sagt: in Wahrheit war sie (die Todtenerweckung) nur ein Bild." Obwohl daselbst gegen diesen Satz gestritten wird, indem ein Rabbi erklärt: „Ich bin von den Enkeln der damals Auferweckten einer, und hier sind die Schauriemen, die mein Großvater mir hinterlassen hat!" so ist dieses nur eine leere Hyperbel, da es eine Regel ist: sobald ein Rabbi Etwas mit dem Ausdruck: in **Wahrheit** einführt, so ist sein Satz unbestreitbar.

Ist demnach der Inhalt von Daniel 12 v. 2 nicht die Todtenauferstehung, so kann sich selbige wohl auf die gesammte Menschheit oder wenigstens auf die gesammte Nation ausdehnen, und es bliebe nur das Mißliche dabei, daß sich dann in der h. Schrift gar keine Hindeutung darauf fände. Denn der Vers Jes. 26, 19: „Erwachet und jauchzet, ihr Bewohner des Staubes" ist eine Metapher, wie: „Er erhebt aus dem Staube den Niedern" (Sam. I, 2, 8) und ähnliche. Die Auferstehung müßte demnach als ein blos traditioneller Glaube betrachtet werden. Denn der Ausdruck: „Ich tödte und belebe, ich verwunde und ich heile wieder" (5. B. M. 32, 39), worauf die Rabbinen bemerken: „Wie Verwunden und Heilen nur bei Einer Person stattfinden kann, so ist auch Tödten und Beleben zu verstehen" (s. oben) — ist kein Versprechen der Wiedererweckung, sondern lediglich ein Hinweis, daß solche in Gottes Allmacht stehe.

Ist nun der **Zweck** der Auferstehung, dem Leibe, der sich im Dienste Gottes abgemüht hat, seinen Lohn werden zu lassen, da es der Gerechtigkeitsliebe Gottes zukommt, das Verdienst und den Ungehorsam immer dem Gegenstand selbst zu vergelten, der sich verdient gemacht oder der ungehorsam gewesen, so ist dieses eine sehr problematische Folgerung, da der Verbrecher, nicht aber das Werkzeug des Verbrechens, die Strafe erleiden muß; denn nicht das Schwert, sondern der Mörder muß büßen. So viel ist gewiß, daß, wenn wir diesen Zweck der Auferstehung zugeben und zugleich der im Talmud (Sanhedr. 99 a) ausgesprochenen Meinuug beipflichten, daß: „zwischen dieser Welt und der messianischen der ganze Unterschied die Befreiung vom Joche der Königreiche sei" — in der messianischen Zeit die Auferstehung nur bei einigen Bevorzugt n, wie Moses, Aharon und ihres Gleichen, stattfinden kann, die alsdann sich auf eine wunderbare Weise aus ihren Gräbern erheben werden, um den Gottesglauben auszubreiten; die eigentliche Auferstehung aber auf den Tag des jüngsten Gerichts vorbehalten bleibt, und dann entweder die ganze Menschheit oder doch den größten Theil derselben, oder aber die gesammte Nation oder deren Mehrzahl umfassen wird, indem Alle entweder Belohnung oder Bestrafung verdienen.

Das einzige Schwierige dabei ist nur, daß dieses Dogma vor dem Richterstuhle der Vernunft so wenig bestehen kann.

Denn nehmen wir an, die Auferstehung erstrecke sich auf den Körper, damit er, zum Lohne für seine frühern Leiden, in ununterbrochener Wonne fortexistire, ohne Speise und Trank, ohne von Tag zu Tag Veränderungen zu erleiden, wie jetzt unser Körper, so möchte ich doch wissen, was für ein Körper denn bei der Auferstehung eigentlich sich erheben werde? Denn der menschliche Körper ändert sich ja mit jedem Tage nach den Nahrungsmitteln, die von Außen in ihn gelangen. Es müßten also nothwendig für den einzigen Ruben z. B. viele verschiedenartige Körper auferstehen, je nach der Verschiedenheit seiner Existenzepochen im Leiden, damit alle der belohnenden Wonne theilhaftig werden. Lassen wir aber den Ruben bei der Auferstehung dem Stoff und der Mischung nach dem frühern ähnlich sein und so den neubelebten dem frühern ähnlichen Stoff mit der entsprechenden Mischung der Wonne genießen, wie wir oben im Namen des R. Ahron Levita gesehen haben, so ginge ja gerade die göttliche Gerechtigkeit, die — ihm nach — die Todtenerweckung herbeiführt, um für früher ausgestandene Mühsal zu belohnen, verloren, da doch dem Simeon nicht der Lohn entrichtet werden darf für die Leistungen eines Ruben. Nun haben wir schon oben, (c. 20) den Ideengang auseinandergesetzt, der zu der Annahme bewog, daß Belohnung und Bestrafung dem Körper sowohl wie der Seele gelte; auch haben wir dargethan, (c. 33) daß Belohnung und Bestrafung darin ganz von einander abweichen; indem die Natur der Strafe es mit sich bringt, daß ein Leib oder sonst Etwas vorhanden sei, in dem die Seele sich befinde, um ihre Strafe zu empfangen, was bei der Belohnung durchaus nicht nöthig ist; daß davon Maimonides bestimmt wurde, zu behaupten, daß die eigentliche göttliche Vergeltung nicht für den Körper, sondern für die Seele stattfinde. Daraus folgt nun von selbst, daß die eigentliche Auferstehung nicht den Zweck habe, den Leib zu belohnen, sondern entweder damit dieses oder jenes Individuum sich größere Vollkommenheit erwerbe, als dieses ihm früher möglich war, indem damals, ohne daß das Hinderniß durch den schlechten Gebrauch seiner Willensfreiheit oder überhaupt durch es selbst herbeigeführt worden, es doch äussere Abhaltungsfälle und Bedrängnisse genug gab, wie die Noth des Exils, der Armuth u. dgl., oder aber um die Allmacht Gottes zu bethätigen und den wahren Glauben in der Welt auszubreiten. Demnach muß die Auferstehung nur für die Gerechten stattfinden, wohin sich auch die Rabbinen aussprechen. (Taanith 7 a). Daß die Auferstehung im messianischen Zeitalter stattfinden wird, dazu findet sich eine Bestätigung in Daniel, wo es heißt: „Du aber gehe bis an's Ende; du sollst ruhen, aber erstehen nach deinem Loose am Ende der Tage." (c. 12, v. 13.) Unter Ende wird im Allgemeinen die Erlösung verstanden; er soll nehmlich ruhen, d. h. sterben vor der Erlösung, sodann aber auferstehen, eine Andeutung, daß die Auferstehung im messianischen Zeitalter für die vollkommen Frommen stattfinden werde.

Bedeutete aber das Ende den Tod, wie das „Ende alles Fleisches," (1 B. M. 6, 13) so läge in dem Ausdruck: „Du sollst erstehen" dennoch eine Zusicherung, daß er bei der Auferstehung wieder aufleben werde. Denn bezöge es sich auf das Jenseits nach dem Tode, dann könnte es ja nicht heißen, daß nach der Ruhe er aufstehen werde am Ende der Tage, welches Ende doch gar nichts mit dem Jenseits zu thun hat. Es findet sich also ohne Zweifel hierin die Auferstehung der Gerechten in den Zeiten des Messias ausgesprochen.

Für die allgemeine Auferstehung am Tage des jüngsten Gerichts findet sich keine Andeutung in der h. Schrift; denn, wenn es heißt: „Ich sammle alle Völker und führe sie hinab in's Thal Josaphat, und rechte dort mit ihnen über mein Volk und Erbe Israel" u. s. w. (Joel 4, 2), so ist hier, dem Zusammenhange nach, von einer Todtenerweckung gar nicht die Rede. Die allgemeine Auferstehung muß also als bloße Tradition geglaubt werden. Dies ist wohl die richtigste Auskunft, die ich mir aus allen jenen Ansichten eklektisirt habe.

Die Meinung aber, daß zur Zeit der Auferstehung die Leiber zu ewiger Lust oder ewigem Leiden sich erheben und dann nicht mehr sterben werden, um so ewige Belohnung oder Strafe zu empfangen für ihre Thaten, daß aber bei all dem die Auferstehung sich weder auf die ganze Menschheit oder deren größten Theil, noch auf die ganze Nation oder deren größten Theil erstrecke, sondern bloß auf eine Minderzahl, nehmlich die vollkommen Gerechten, diese Meinung will unbewußt zwei Extreme vereinbaren. Denn nach der Annahme, daß die Auferstehung für einen Theil Menschen ausschließlich stattfinde, kann sie gewiß nicht zur Belohnung des Leibes eintreten, sondern entweder um durch dieses augenscheinliche Wunder den Gottesglauben in der Welt auszubreiten, oder um dem Gerechten das Mittel zu geben, sich bis zu einer solchen Stufe der Wonne zu läutern, auf welche er früher wegen des Joches des Exils und sonstiger Mühsale und Bedrängnisse, die den Menschen an der Erreichung der ihm naturgemäßen Vollkommenheit verhindern, nicht gelangen konnte.

Kap. XXXVI.

An die Verhandlung über Belohnung und Bestrafung, wo wir nachgewiesen, daß es sowohl eine rein geistige, jenseitige, blos für die Seele, als auch eine für Leib und Seele vereint, gebe, knüpft sich von selbst die Untersuchung an: über die Zeitlichkeit oder Ewigkeit dieser Belohnung und Bestrafung.

Wahrem Recht und der Billigkeit nach sollten Lohn und Strafe im Verhältniß und Maßstab zu dem solche herbeiführenden Acte stehen; ist also der Act ein zeitlicher, so sollte auch sein Lohn oder seine Strafe diesem gemäß blos zeitlich sein, indem dabei

blos die That, nicht aber der Thäter oder der Betheiligte, Rücksich verdient. Wer dem Andern ein Auge blendet, oder den Arm bricht, dem sollte wieder ein Auge geblendet oder ein Arm gebrochen werden. Dem natürlichen Recht und der Billigkeit nach sollte, wer den Andern eine gewisse Zeit lang quält, eben so lange und nicht länger gequält werden, wer dem Andern einen kurzen Genuß bereitet, dessen Lohn sollte im Verhältnisse zu dem Genuß oder Vergnügen, das der Andere gehabt, auch nur gering sein. — Wäre dem nun so, wie könnte dann irgend ein Sterblicher ewigen Lohn und ununterbrochene Wonne verdienen, sei es für die Seele allein, sei es für Leib und Seele vereint, wie die Theologen behaupten und wie wir selbst dargethan haben?

Nehmen wir dagegen unsren Maßstab für die Belohnung vom Standpunkt der menschlichen Convention und des socialen Rechts aus, und bestimmen die Größe derselben, wie dieses in der menschlichen Gesellschaft herkömmlich ist, nach dem Ansehen des dabei Betheiligten, nicht nach der Größe der Leistung, — denn, wer einem Fürsten einen Dienst leistet, wird höher belohnt, als wer einem Privaten, und wer einem König einen Dienst leistet, höher belohnt, als von einem Fürsten zweiten Ranges — so würde mit dem Stande des Verpflichteten immer auch die Größe der Belohnung steigen, und so würde daraus folgen, daß, wenn der Stand dessen, der den Dienst empfängt, unendlich groß ist, der Lohn dafür auch unendlich groß sein müßte. Diesem Schlusse folgend bestimmen die Theologen die Belohnung für den Dienst Gottes als unendlich, weil Gott selbst von unendlicher Erhabenheit ist. Diesem Systeme nach müßte auch die Strafe des Ungehorsamen gegen Gott allerdings unendlich sein. — Faßt man dagegen dieses unter den Menschen übliche Belohnungssystem näher in's Auge, so dürfte man vielmehr finden, daß dem Dienste Gottes gar kein Lohn gebühre. Da nehmlich ein König mehr Vortheil aus den ihm erwiesenen Diensten zieht, als ein Privatmann aus den ihm erwiesenen ziehen kann, so muß das größere Verdienst, das man sich um einen König erwirbt, natürlich auch glänzender honorirt werden. Gott aber zieht gar keinen Vortheil aus dem ihm erwiesenen Dienst, wie Elihu spricht: „Wenn Du recht thust, was gibst du ihm, oder was empfängt er von deiner Hand?“ (Job. 35, 7.) Demnach müßte sich der Lohn keineswegs nach dem Empfänger, sondern vielmehr nach dem Acte selbst und den damit für den Ausübenden verbundenen Beschwerden richten, und da der Act in der Zeit stattfindet, der Lohn auch zeitlich sein. Ebenso dürfte die Strafe auch nur zeitlich sein, nach dem andern Spruche Elihu's: „Wenn du fehlest, was bewirkst Du an ihm, und wenn vielfach sind deine Missethaten, was thust du ihm?“ (ebend. v. 6.) Die Anwendung auf die Strafe wird aber doch bei tieferm Eingehen in die Sache als nicht ganz richtig erscheinen, indem dieselbe sich vielmehr nach

dem Stande des Beleidigten dennoch wird richten müssen. Denn hat auch die Beleidigung auf Gott keine Einwirkung, so muß sie doch dem Fehlenden nach seiner eignen Absicht bemessen werden, und da diese darauf ausging, Gottes, des unendlich erhabenen, Gebote zuwider zu handeln, und so seine Majestät zu verletzen, so verdient er eine ungleich größere Ahndung. Wenn die h. Schrift einen Unterschied gelten läßt zwischen vorsätzlicher und unvorsätzlicher That, so lehrt sie damit blos, daß die Hauptsünde in der Absicht des Fehlenden liegt, und nicht in der That selbst. Wer sich gegen die Verordnung eines mächtigen Königs empört, wenn auch diesem kein Schaden daraus erwächst, ist des Todes schuldig; weil seine Absicht war, die Majestät zu beleidigen, wird er für seine Absicht, nicht aber für die daraus entspringende That allein bestraft. Demnach müßte, wie Gott ewig und unendlich ist, so auch die Strafe des Bösewichts ewig und unendlich sein. — Diesem entspricht auch die im Tractat Rosch Haschana (17 a) ausgesprochene Ansicht der Rabbinen über einige Klassen von Frevlern: „daß dieselben in die Hölle fahren, um daselbst auf ewige Zeiten gestraft zu werden."

Aus dieser Verhandlung geht nun hervor, daß, wenn dem strengen Rechte nach, die Belohnung nicht als ewig und dem Objekt nach darf angenommen werden, im Gegentheil die Bestrafung nur der Absicht des Fehlenden und dem Objekte nach als ewig zugelassen werden muß. Der Unterschied stünde also fest, daß Belohnung nur nach dem genossenen Vortheil bemessen werden müsse; da nun das Subjekt weiß, daß dem Objekte gar kein Vortheil erwachse, so kann auch sein Lohn nur zeitlich sein, nach dem zeitlichen Acte oder höchstens nach den dabei erlittenen Mühen; daß die Strafe aber, da die Absicht des Sünders ist, Gottes, des ewigen, unendlichen, Worte ungehorsam zu sein, auch ewig sein müsse.

Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung können wir in der Paraphrase des Onkelos zu dem Verse: „Er vergilt seinem Hasser ins Angesicht, um ihn zu vertilgen" (5 B. M. 7,10) finden, wo er erklärt: „Er vergilt seinen Hassern das Gute, das sie vor ihm thun, bei ihrem Leben, um sie zu vertilgen," wornach sie also zeitlichen Lohn für ihre Verdienste erhalten, um sodann für ihre Vergehungen ewigem Verderben anheimzufallen. Wäre nun aber, der Billigkeit nach, der Lohn dem Objekt nach zu schätzen und ewig, wie könnte dann Gott irgend einem Geschöpfe sein Verdienst verkürzen, und ihm einen geringfügigen zeitlichen Lohn für den ihm gebührenden ewigen ertheilen? Wäre andrerseits dem strengen Rechte nach die Strafe zeitlos und unendlich, wie könnte Gott so das Recht krümmen, die Bösen mit ewiger Strafe heimzusuchen, wie die Rabbinen (Tract. Roschhaschana 17 a) sagen, „daß Manichäer und Denunzianten in die Hölle fahren, um allda auf ewige Zeiten gestraft zu werden," da sie doch nur zeitliche Züchtigung verdienen? Dieses bestätigt also

unsre Annahme, daß das strenge Recht es mit sich bringt, daß der Lohn zeitlich, die Strafe aber ewig sei. Wir kommen also wieder auf obige Frage zurück, auf welche Weise kann der Mensch ewigen Lohn und ununterbrochene Wonne verdienen, wie wir doch selbst behauptet, da die Theologen doch ewigen Lohn sogut als ewige Strafe versprechen? Auch ist ja die Tradition der Rabbinen diesem Sinne gemäß, indem ihnen zufolge der Vers Jesaias 60, 21: „auf ewig beerben sie das Land" auf den geistigen, d. h. ewigen Lohn, hindeutet (Sanhedrin Anfangs Cap. Chelek).

Ich löse mir aber diese Frage, indem ich annehme, daß allerdings dem strengen Rechte nach die Belohnung nur zeitlich sein kann, daß aber Gott, als gnadenvoll und immer zur Gnade geneigt, denen, die seinem Willen nach leben, ewigen und unendlichen Lohn zuertheilt, so wie er selbst ewig und unendlich erhaben ist.

Dieses wurde auch dem Abraham in dem Gesichte angedeutet, als es zu ihm sprach: „Fürchte nicht Abraham! Ich bin dir ein Schild, deine Belohnung soll sehr groß sein." (1. B. M. 15, 1). Weil Abraham nehmlich die Belohnung dem strengen Rechte nach als zeitlich erachtete, und also befürchtete, sein Glück im Kriege gegen die fünf Könige möchte ihm für seine Verdienste an Zahlung abgerechnet werden, deßhalb ward ihm die Versicherung, daß dieses nicht geschehen solle, indem Gott, dessen Macht unendlich, ihn belohnen, und sein Lohn daher sehr groß, d. h. unendlich sein werde, da er im Maßstabe Gottes, nicht Abraham's und seiner endlichen That, bestimmt werden solle. Im weitern Verlauf der Unterredung heißt es (v. 6): „Und er glaubte dem Ewigen und rechnete es ihm als einen Gnadenact an;" d. h. Abraham glaubte des Herrn Zusicherung eines sehr großen Lohnes, hielt dieses aber für einen reinen Gnadenact, indem dem strengen Rechte nach sein Lohn nur endlich und zeitlich sein mußte. So heißt es auch (5 B. M. 7, 9) von der Belohnung: „Der da hält den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote halten bis in's tausendste Geschlecht," welcher letztere Ausdruck von einer unendlichen Zeit gebraucht wird, wie: „Er gedenkt ewiglich seines Bundes, des Wortes, das er geboten, in's tausendste Geschlecht" (Ps. 105, 8). Noch schlagender ist die Parallel-Stelle: „Der aber Gnade übt für Tausende" (2. B. M. 20. 6. 5 B. M. 4, 10), welcher letztere Ausdruck ohne Zweifel eine unendliche Zeit bedeutet; der Ausdruck Gnade dabei soll die Unendlichkeit der Belohnung als Gnadenact bezeichnen; Die Bestrafung aber bleibt, wie wir oben dargethan, dem strengen Rechte nach ewig.

Kap. XXXVII.

Die Bekräftigung unsres Satzes, daß die Bestrafung nach dem Objekt und nicht nach dem Subjekt der Beleidigung geschätzt

werden, und also ewig sein muß, ließe sich in den Worten Gottes an Moses finden: „Ich sende vor dir her einen Engel u. s. w. denn ich will nicht hinaufziehen in deiner Mitte, weil du ein hartnäckiges Volk bist; daß ich dich nicht aufreibe auf dem Wege.“ (2. B. M. 33, 2 u. 3.) Hier wird nun besorgt, wenn Gott mit seinem heiligen Namen in ihrer Mitte zöge, möchte sie Vernichtung treffen, zieht aber ein Engel mit, so scheint es, so werden sie vor der Vernichtung gesichert, wiewohl ihnen eine andre Strafe bevorstehen konnte, wie es heißt: „Siehe! Ich sende meinen Engel vor dir her u. s. w. hüte dich vor seinem Angesicht und gehorche seiner Stimme, sei nicht widerspenstig gegen ihn! Denn nicht vergeben wird er eure Vergehungen, denn mein Name ist in ihm.“ (2. B. M. 23, 20 u. 21). Mit den Worten „denn nicht vergeben wird er eure Vergehungen“ kann nicht verstanden werden, daß sie eine härtere Strafe für den Ungehorsam gegen den Engel als für den gegen Gott zu erwarten hätten, da es doch anderwärts (s. oben) heißt: „Denn ich will nicht hinaufziehen in deiner Mitte, ... daß ich dich nicht aufreibe auf dem Wege;“ obige Worte: „Denn nicht vergeben rc.“ geben also zu verstehen, wenn auch bei ihrem Ungehorsam gegen Gott zu besorgen ist, daß sie die höchste Strafe, die Vernichtung, treffe, so sei doch auf der andern Seite das Gute dabei, daß Gott selbst die Macht habe, ihr Vergehen zu vergeben, während dem Engel die Macht, ihre Vergehungen zu vergeben, abgeht. Nichtsdestoweniger hält Gott es für rathsam, sie durch einen Engel leiten zu lassen, indem, wenn er auch nicht vergeben kann, doch die Strafe nicht so groß sein würde, wenn sie sich gegen den Engel, als wenn sie sich gegen Gott verfehlten, wenn er in ihrer Mitte zöge, und indem alsdann die Besorgniß vor gänzlicher Vernichtung vorhanden wäre. Ergibt sich nun hieraus, daß die Strafe des Widerspenstigen gegen Gott härter sei, als die für Ungehorsam gegen einen Engel, so erfolgt ebendamit, daß die Strafe von Rechtes wegen nach der Würde des Herrn, oder des Gebieters oder des Objekts überhaupt, nicht aber nach der des Subjekts zu schätzen ist.

Ueber dieses Prinzip finden wir Moses im Psalm 90 klagen, indem er zugleich für die Exilirten bittet und über die Länge des Exils Vorstellungen macht. Da er Beschwerde führen will, so rechtfertigt er sich gleichsam in der Einleitung: „Eine Zuflucht warst du uns zu allen Zeiten,“ d. h. Herr der Welt! obschon ich mich beschwere über dein Rechtsprinzip, daß du nehmlich die Strafe von deinem und nicht von unserm Standpunkt aus bemessest, so muß ich freilich gestehen, daß alle deine Wege gerecht sind, und kann mit dir also weder in Betreff unser selbst, noch in Betreff deiner, noch in Betreff der Strafe selbst rechten. Denn in Betreff unser selbst weiß ich und muß gestehen, daß wir blos die Begünstigten deiner Wohlthaten sind, deren du uns ungemein große erwiesen hast; wir hätten also nicht gegen Dich sündigen

sollen und dürfen uns demnach auch nicht beschweren über dein Rechtsprinzip; ebensowenig dürfen wir es in Betreff deiner, da du uns zu jeder Zeit Zuflucht, Obdach und Schutzmauer warst; ebensowenig aber auch in Betreff der Strafe, weil du ewig und unendlich bist, „denn ehe noch Berge geboren, und Erde und Welt erzeugt waren, warst von Ewigkeit zu Ewigkeit du schon, o Gott!" ewig und unendlich erhaben; deßhalb muß der Verletzer deiner hohen Majestät harte Strafe verdienen. Auch ist es mir wohl bekannt, daß Alles, was du thust, die Schmerzen die du dem Menschen bereitest, daß „du den Menschen bis zur Zermalmung herabbringst," nur zu dem guten Ende geschieht, das die Erdensöhne reuig zu dir zurückkehren sollen, „und du sprichst, kehret um, ihr Menschensöhne!" Dennoch aber gräme und beschwere ich mich über das Uebel, das für uns aus diesem Prinzipe erwächst, daß du die Strafe nach deiner eignen Unendlichkeit und nicht vielmehr nach des sündigen Menschen Vergänglichkeit bemissest. Denn wird sie nach deiner Größe bestimmt, so ist der Mensch im Augenblick vernichtet; „denn tausend Jahre sind in deinen Augen, wie der gestrige Tag, so vergehen sie, und wie eine Nachtwache; du schwemmst sie fort, ein Schlaf sind sie," d. h. wenn du die ganze Welt mit einem Wassersturz hinwegspühlst, wie das Geschlecht der Sündfluth, so kommen sie dir alle wie ein bloßer Schlaf (Traum) vor, indem „sie des Morgens schon wie das Gras vergehen" vor dir, wie das Gras, das am Morgen wächst, und somit die Zeit seines Wachsthums überstanden hat, denn „am Abend wird es geschnitten und verdorrt." Darin liegt nun für uns das große Uebel, daß „wir untergehen in deinem Zorne, und in deinem Grimme verwirrt werden;" weil „du unsre Missethaten gegen dich hältst," d. h. sie nach dir missest, was die eigentliche Beschwerde ist. Ebenso, daß „du unsere Heimlichkeiten," d. h. die Sünden, die uns verborgen sind, oder die wir in unsren Jugendjahren begangen, „vor das Licht deines Antlitzes hältst," d. h. gegen deine Augen, damit du sie nie vergessest, daraus folgt, „daß alle unsre Tage in deinem Grimme dahingehen," weil du die Strafe nach dem Verhältnisse zu dir missest. „Und so endigen wir unsre Jahre, wie eine Phrase," d. h. unsre Jahre, die doch von der Zeit sind, welche eine continuirliche Quantität ist, vergehen wie die Rede die eine disjunktive Quantität ist, deren Theile nicht innerlich in einander hängen. Wegen der mannichfachen Wechsel, die tagtäglich über uns ergehen, zieht sich die Zeit für uns nicht mehr als eine continuirliche Größe hin, sondern wechselt von Tag zu Tag, von Minute zu Minute, wie eine disjunctive Größe. Du solltest also die Strafe im Verhältniß zu unsren Lebenstagen zumessen, die kurz nur sind, „denn unsre wechselvollen Tage enthalten meistens nur 70 Jahre, und höchstens erreichen sie 80 Jahre und nicht mehr," denn wenn sie „stolz" auf mehr sich erheben, so „sind sie doch nur Mühe und Gram" und ver-

dienen nicht als Leben angerechnet zu werden. Sehr kurz ist also unsere Lebenszeit, „denn plötzlich ist der Schnitt und wir fliegen davon;" d. h. schnell werden sie abgeschnitten, und nach der Eiligkeit ihres Verlaufs fliegen wir gleichsam fort. Sie gleichen dem Schatten des Vogels im Fluge, der nichts Bleibendes hat, oder dem sich neigenden Abendschatten, wenn die Sonne gleich untergeht; darum verdorre ich wie Gras. Wenn du nun so, anstatt die Strafen im Verhältniß zu uns zu bemessen, dieselben nach deinem eignen Standpunkte bestimmest, wer vermag sie dann zu schätzen, da du doch unendlich bist: „Wer kennt die Gewalt deines Zornes," die unendliche? „und wie die Furcht vor dir, so auch dein Grimm," wie nehmlich die Furcht, die man vor dir haben muß, unendlich, so ist auch dein Grimm unendlich. Also sollte es aber nicht sein, sondern „nach der Zahl unsrer Tage — so solltest du strafen." Der Infinitiv ולמנת steht hier statt des Substantivs מנין Zahl; הודע bedeutet hier züchtigen, wie (Richter 8, 16): „und er züchtigte damit die Bewohner von Succoth" — wie R. David Kimchi im Sepher ha-Scharaschim unter der Wurzel ידע im Namen Ebn Ganach's schreibt. (s. Raschi zu Ps. 90, 12). Der Sinn ist demnach: nach der Dauer unsrer Tage, die kurz ist, sollte auch die Bestrafung der Missethaten sein. Ebenso können wir ja auch nur nach dieser unsrer kurzen Dauer „ein weises Herz mitbringen." Da aber die Dauer des Exils sehr lang ist, und wir sattsam Verachtung gekostet, „so kehre zurück, o Herr! wie lange noch? — und laß es dich reuen über deine Knechte. Sättige uns am Morgen mit deiner Gnade," d. h. in der Jugendzeit, „damit wir frohlocken und uns freuen alle unsre Tage." Willst du aber Letzteres nicht, „so erfreue uns wenigstens nach den Tagen, die du uns gepeinigt, nach den Jahren, wo wir das Uebel gesehen." Meinst du aber unsre Nachkommen sollen das Land erben, so ist es ja doch besser, daß **wir** unsern Antheil im Glücke sehen, daher: „Laß dein Werk sich deinen Dienern zeigen," dadurch wird sich erstrecken „deine Herrlichkeit auf ihre Kinder." Und so „möge das Wohlgefallen des Ewigen, unsres Gottes auf uns ruhen und unserer Hände Werk u. s. w.," d. h. mögen alle unsre Werke der Art gelingen, daß sie des Wohlgefallens theilhaftig werden, das auf göttlichen Werken ruht, worüber man die Einleitung unsres Buches sehe.

Gleichsam als Entgegnung auf diesen Zweifel schließt sich hier der 91. Psalm an, worin er nachweist, daß, wenn auch das Exil für die Gesammtheit der Nation so lange daure, so geschehe dies, weil die Gesammtheit nicht auf einer solchen Stufe der Vollkommenheit stehe, daß sie erlösungsfähig ist, daß dagegen jedes fromme Individuum durch die besondere Vorsehung bedacht werde, um aus allen Drangsalen erlöst zu werden. Die Frommen werden dabei in einen 3- oder 4fachen Rang eingetheilt: 1) Das Ruhen im Schutze des Allerhöchsten, und das

Wohnen im Schatten des Allmächtigen; dies ist die Stufe der Gesammtheit der Gesetzesgläubigen und Gebote-erfüllenden in Israel; 2) das Gottvertrauen und das Geständniß: „Du o Herr! bist mein Obdach, du hast im Allerhöchsten deine Wohnung aufgeschlagen;" 3) die Gottesliebe und das Gottverlangen, von welchem es heißt: „denn zu mir verlangt er, und ich befreie ihn, ich will ihn erheben, weil er meinen Namen kennt; er ruft zu mir und ich höre ihn" u. s. w.; 4) Mit den Worten: „Weil er meinen Namen kennt," wird auch etwa eine vierte Stufe eingeleitet, die größt mögliche Gotteserkenntniß, und darauf heißt es: „er ruft zu mir und ich höre ihn."

Mit Vers 1, 2 uud 3 leitet der Sänger gleichsam ein, indem er dem Frommen zuruft: „Du, der du unter'm Schutze des Allerhöchsten ruhest, und wohnest in des Allmächtigen Schatten, fürchte nicht die Leiden, denn ich sage dir, daß Gott, der mein Obdach und meine Burg, der Gott, auf den ich vertraue, daß „er dich retten wird von gelegten Fallstricken u. s. w. und von allen sonstigen Plagen, die die Welt heimsuchen." — Den Schluß des diese erste Stufe Betreffenden bilden die Worte: „Die Vergeltung der Gottlosen wirst du sehen." (V. 8). Die zweite Stufe ist in den Versen 9 — 13 begriffen. Der Vers 2 bezieht sich auch auf diese, so wie auf alle übrigen Stufen. Anstatt aber, wie bei der ersten Stufe zu sagen: „Denn er wird dich erretten ꝛc." (V. 3), versichert er den zweiten Rang, daß „ihm kein Uebel soll zustoßen" ꝛc. (V. 10), indem er ihm gleichsam zuruft: „Du, der du sprichst: „„Du o Herr! bist mein Obdach,"" dir sage ich im Namen des Gottes, der mein Obdach und meine Burg und auf den ich vertraue, es wird kein Uebel dir zustoßen, und er wird dich von natürlichen, wie von unnatürlichen Unfällen erretten, so „daß auf Schakal und Natter du treten wirst, und zertreten jungen Löwen und Drachen." (V. 13.) Ebenso ruft er der dritten Stufe zu: „Ich sage dir, daß Gott den, der nach ihm verlangt, errettet von allem Bösen in der Welt, wo Gott gleichsam selbst spricht: „Wenn nach mir er verlangt, so errette ich und erhebe ihn" (V. 14) — gelangt er aber zu einer noch höhern, der vierten Stufe, „kennt er nehmlich meinen Namen," dann — „wenn er mich anruft, höre ich ihn" u. s. w. Wer nehmlich Gottes Namen kennt, der steht oberhalb aller Classen der Frommen, und nicht allein erhört ihn Gott zu jeder Zeit, da er zu ihm ruft, sondern, was noch mehr ist, wenn er auch nicht zu mir ruft, „so bin ich doch bei ihm in seinen Leiden, erlöse ihn und mache ihn hochgeehrt." (V. 15.)

Resumiren wir nun Mosis Worte in diesem Psalm, so finden wir als allgemeinen Inhalt, daß die Vorsehung für die Frommen nach dem verschiedenen Grade ihrer Frömmigkeit verschiedene Arten spezieller Achtsamkeit anwendet, um sie aus ihren Nöthen zu befreien. Diese Darstellung, wie der Grad der Vorsehung bedingt ist durch den Grad der Frömmigkeit des Subjekts

gibt Mosis obiger Beschwerde, daß die Strafen im Verhältniß zu Gott, statt in dem zu unsren Jahren, gemessen werden, ein noch schlagenderes Relief. Wie dem aber auch sei, so viel ist klar, daß die göttlichen Strafen dem strengen Rechte nach nicht nach dem Sünder oder Verbrecher, sondern nach dem Standpunkte des beleidigten Objekts bemessen werden.

XXXVIII.

Wir haben nun gesehen, daß dem strengen Rechte nach die göttlichen Strafen ewig sein müssen. Sei nun nach unsrer Auseinandersetzung der Lohn ewig durch die göttliche Gnade, oder nur zeitlich, nach dem strengen Rechte, so bleibt in Betreff der Strafe immer doch eine sehr schwierige Frage zu beantworten. — Da es nehmlich „keinen noch so Gerechten auf Erden gibt, der nur Gutes thue und nie sündige" (Pred. 7, 20), so erfolgt daraus, daß alle Menschen, für irgend welche Sünde oder irgend welches Vergehen gegen Gott, sei auch die Strafe an und für sich noch so sehr verschieden, immer eine ewige unvergängliche Bestrafung erleiden müßten. Wer wäre also diesem Prinzipe nach der Glückliche, der seine Seele von ewiger Verdammniß erretten könnte, und wie könnte je ein Sterblicher eines geistigen, sei es zeitlichen oder ewigen Lohnes theilhaftig werden? Die Frage gewinnt noch an Schwierigkeit durch den Umstand, daß wir bei den Rabbinen den Ausspruch finden, daß die Strafe nur zeitlich sei: „Die Strafe der Frevler in der Hölle dauert zwölf Monat" (Rosch ha-Schana 17 a) und die Belohnung ewig sei, wie sie dies Sanhedrin 90 a aus Jesaias 60, 21 erweisen.

Die Frage scheint mir jedoch mit der Annahme gelöst: daß, wie die Belohnung, die dem strengen Recht nach nur zeitlich ist, durch die göttliche Gnade ewig wird, so auch umgekehrt die Bestrafung, die dem strengen Recht nach ewig sein sollte, durch eben diese Gnade zeitlich wird. Mit dieser Annahme stimmt auch die h. Schrift überein. Denn, wenn der Psalmist spricht: „Eines, sprach Gott, doch dies Doppelte vernehme ich daraus: daß bei Gott ist die Kraft; daß bei dir aber, o Herr! die Gnade ist, wenn du dem Menschen vergiltst nach seiner That" (Ps. 62, 12 u. 13) — so will er damit sagen, daß, wenn es im Pentateuch (2. B. M. 34, 7) heißt, daß Gott die Bösen nicht losspricht, sondern ihre Missethaten ihnen vergilt in ihren Schoos, wir daraus zweierlei vernehmen, erstens, daß Gott die Kraft hat, Recht zu üben an den Bösen und Jedem nach seinem Wandel zu thun, wie es heißt: „die Kraft des Königs liebt die Gerechtigkeit" (Ps. 99, 4); und eben durch diese Gerechtigkeit, die er gegen die Bösen übt, vernehmen wir zweitens, „daß bei Gott die Gnade ist, wenn du Jedem vergiltst nach seinem Thun," d. h., indem du dem Bösen eine Strafe vergiltst, nach der von ihm begangnen

Uebertretung, die zeitlich ist, zeigt es sich, daß du hierin mit dem Menschen nach dem Prinzip der Gnade verfährst, da doch dem strengen Rechte nach er für die Sünden gegen Gott, den Unendlichen, den er beleidigt, auch ewige Verdammniß verdiente. Diese von der Gnade bewilligte Zeitlichkeit der Bestrafung sehen wir nehmlich darin, daß Gott, während er die Macht hat, volle Gerechtigkeit zu üben an den Frevlern, ihnen schon hienieden nach ihrem Thun, also blos zeitlich, vergilt.

Andre wollen lieber, daß die Worte: „daß bei dir, o Herr! die Gnade ist" sich auf die belohnende geistige Vergeltung beziehen, die, wie wir schon dargethan, auch nur als Gnade von Gott kömmt, entweder weil der Mensch ihrer nicht würdig ist — wie es heißt: „wenn du recht thust, was gibst du ihm?" (Job 35, 7) — oder weil, wenn er auch des Lohnes würdig ist, dieser doch nur zeitlich sein müßte, wie die gute That auch nur zeitlich ist, und ihm also nur auf dem Wege der Gnade ein ewiger Lohn erwachsen kann. Ist aber auch diese Lehre von der Gnade des ewigen Lohnes, selbst nach unsrer eignen Argumentation, an und für sich wahr, so ist sie doch nicht der Inhalt dieses Verses Ps. 62, 13. indem dieses nicht mit dem vorausgehenden Vers: „Eins sprach Gott, zweierlei vernahm ich daraus" zusammenstimmen würde; auch der Ausdruck: „wenn du dem Menschen vergiltst" schon den Begriff des Strafens einschließt, wie: „der du vergiltst die Missethat der Väter in den Schoos ihrer Kinder nach ihnen" (Jerem. 32, 18) und „Ich vergelte (ihre Missethat) in ihren Schoos" (Jesaias 65, 6).

Doch muß man wissen, daß diese Gnade bei der Bestrafung, welche im Maßstabe des Objekts ewig sein sollte, aber nach dem Subjekt bemessen und nur zeitlich angewandt wird, nur seinen Freunden und den Befolgern seiner Gebote zu Gute kommt. Wenn es demnach heißt: „denn ich, der Ewige, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der Missethat der Väter ahndet an den Kindern, Enkeln und Urenkeln, an denen die mich hassen, der aber Gnade übt bis in's tausendste Geschlecht, an denen, die mich lieben und meine Gebote halten" (2. B. M. 20, 5 u. 6), so wird damit ausgesprochen, daß er an seinen Hassern die Missethat der Väter an Kindern, Enkeln und Urenkeln ahndet, damit dieselben unwiederbringlich und ewig vernichtet werden, wie das strenge Recht es erheischt, daß er aber an seinen Freunden und denen, die seine Gebote halten, Gnade übt, indem er die Missethat nicht auf Einmal, sondern in tausend Geschlechtern ahndet, so daß sie nicht unwiederbringlich vernichtet werden, sondern ihnen eine für die lange Zeitdauer geringe Züchtigung zukömmt, wobei sie ewig bestehen können. So vergleichen dies auch die Rabbinen (

): „einem Menschen, der einem andern tausend Gulden leiht; wenn er ihn haßt, läßt er sie ihn auf Einmal zurückbezahlen, von seinem Freund aber nimmt er sie nach und nach zurück." Da nun aber, wie wir im dritten Abschnitt (c. 34 ff.) dargethan,

nicht jeder Mensch zu der würdigen Liebe gelangen kann, erklärt die h. Schrift, daß auch die Gesammtheit Israel's und Jeder, der die Gebote beobachtet, dieser Gnade theilhaftig wird, darum heißt es: „denen, die mich lieben und meine Gebote halten." Daraus folgt, daß die, so Gott hassen und seine Gebote nicht beobachten, ewige Strafe zu erwarten haben. So sagen (Rosch ha=Schana 17 a) die Rabbinen: daß die Manichäer, die Epicuräer, die die h. Schrift, die die Auferstehung der Todten läugnen, und sonstige, die in Mischna und Boraitha angeführt werden, als Läugner an allen oder einigen Grundsätzen oder deren Folgesätzen, weil sie aus der Gemeinschaft Israel's und der Nachkommen der Freunde Gottes und der Beobachter seiner Gebote austreten, billigerweise nur die Regel des strengen Rechtes auf sich angewandt zu erwarten haben, d. h. daß ihre Strafe ewig sein werde, weßhalb es von ihnen heißt, daß sie in die Hölle fahren, um dort auf ewige Zeiten gerichtet zu werden. Die sich aber zu den Grundsätzen des göttlichen Gesetzes bekennen, nur daß sie manche Sünde begangen haben, müssen der den Bewahrern des Bundes Gottes und den Nachkommen seiner Freunde zu Gute kommenden Gnade theilhaftig werden.

Das Dogma, daß, wie die Belohnung durch die Abraham verliehene Gnade ewig wird — wie wir c. 36 nachgewiesen — so umgekehrt auch die Bestrafung durch die Gnade zeitlich wird, hat Micha, der Prophet, noch deutlicher ausgesprochen: „Wer ist Gott! wie Du, der die Sünde vergibt, und Frevel übersieht dem Reste seines Erbes? Nicht ewig befestigt seinen Zorn, weil er Wohlgefallen hat an der Gnade." (7, 18.) Hier heißt es deutlich, daß Gott den Menschen nicht nach seinen Sünden bestraft, sondern aus G n a d e nachsichtig ist, und zwar nicht gegen Jedermann, sondern gegen den Rest seines Erbes. Da man aber gewiß zu Niemanden sagen kann, daß ein Richter ihm Gnade habe angedeihen lassen, daß er ihn nicht umbringen ließ, wenn das Individuum nicht des Todes schuldig war, so ergibt sich aus den Worten des Propheten: „Nicht e w i g befestigt er seinen Zorn," daß dem strengen Rechte nach dieser Zorn e w i g sein würde, wäre nicht die G n a d e dagegen, „weil er Wohlgefallen hat an der G n a d e." Weiter heißt es daselbst (v. 19): „Er wird sich unser wieder erbarmen, niederschlagen unsre Verschuldungen ꝛc. Gieb die Wahrheit an Jakob, die Gnade an Abraham ꝛc." (v. 20), d. h., wenn er auch unsre Schulden niederschlägt oder geheimhält, oder — was ebensoviel ist — wenn auch die ewige Strafe in zeitliche umgewandelt wird, so bedürfen wir immer noch einer andern G n a d e, daß nehmlich der z e i t l i c h e Lohn zum e w i g e n umgewandelt werde, die Gnade nehmlich, deren Abraham versichert wurde: „Deine Belohnung soll sehr groß sein" (1. B. M. 15, 1) wie wir oben (c. 36) gezeigt. In dieser Beziehung nun heißt es: „Gib die Wahrheit an Jakob, die Gnade an Abraham," d. h. lasse an Jakob zur erfüll-

ten Wahrheit werden die Gnade, die du Abraham zugesichert hast von der Ewigkeit der Belohnung, so wie durch die Gnade die ewige Bestrafung zeitlich wird.

Auch der Psalmist (Ps. 103) lehrt die Gnade, welche die ewige Bestrafung in eine zeitliche, und den zeitlichen Lohn in einen ewigen umwandelt. Ueber die Strafe heißt es (v. 9 ff): „Nicht auf ewig hadert er, nicht auf immerdar grollt er" — wie es nehmlich dem Rechte nach sein könnte — sondern: „nicht nach unsern Sünden thut er uns, nicht nach unsern Verschuldungen vergilt er uns" und zwar aus Gnade: „Denn wie erhaben ist der Himmel über der Erde, so mächtig ist seine Gnade über seine Verehrer" ein ewiger Lohn nehmlich für eine zeitliche That, ist eine so unverhältnißmäßig große Gnade, wie die Erhabenheit des Himmels über der Erde, wie es heißt: „Der Herr Zebaoth ist erhaben im Gericht" (Jes. 5, 16) — weil der Himmel ewig ist, wie David sagt: „Er stellte ihn fest auf immer und ewig" (Ps. 148, 6), die Erde dagegen blos zeitlich und vergänglich. Dieses ist also das Verhältniß des ewigen Lohns für die zeitliche That. Damit nun aber der Mensch eines solchen Lohnes würdig werde, ist es vonnöthen, daß „er unsre Sünden von uns entferne, so weit als der Osten entfernt ist von dem Westen," deßhalb muß er den Frommen diesseits eine zeitliche Strafe auferlegen, damit sie jenseits des ewigen Lohnes würdig werden — denn würde er dem strengen Rechte nach mit ewiger Strafe züchtigen, so gäbe es gar keinen Menschen, der des ewigen Lohnes theilhaft würde. — In dieser Beziehung heißt es weiter: „Wie ein Vater sich erbarmet über Kinder, erbarmt sich der Ewige über seine Verehrer." Es ist nehmlich reine Barmherzigkeit von Gott, daß er die Frommen für ihre wenigen Versündigungen schon hienieden zeitlich straft, um sie jenseits des ewigen Lohnes würdig zu machen, so wie ein Vater seinen Sohn aus Barmherzigkeit züchtigt und schlägt, um seine künftige Stellung vortheilhafter und höher zu begründen. Um diese Gnade zu motiviren, heißt es weiter: „Denn er kennt unsren Trieb, ist eingedenk, daß Staub wir sind," d. h. er weiß, daß wir durch unsren Trieb früher oder später sündigen müssen — „denn das Gebilde des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an" (1. B. M. 8, 21). Würde er also nicht vermittelst dieser Gnade die ewige Strafe in eine zeitliche verwandeln, so würde kein Mensch von der Höllenstrafe gerettet, und was sollten alsdann die Frommen anfangen, da sie unmöglich jede Sünde hienieden vermeiden können? Würde aber umgekehrt der zeitliche Lohn nicht in einen ewigen verwandelt, so könnte der Mensch kein beständiges Vergnügen erreichen, da er selbst nur zeitlich ist, „denn der Mensch — wie das Gras sind seine Tage, wie die Blüthe des Feldes, so blüht er, — wenn ein Wind über ihn fährt, so ist er nicht mehr, sein eigner Ort erkennt ihn nicht mehr." Was sollten nun Moses, Abraham und andre Fromme thun, um des ewigen Lohnes würdig zu werden,

da sie doch nur zeitlich sind, und folglich auch nur zeitliche Thaten verrichten können, wenn sie nicht durch Gnade dieses Lohnes theilhaft würden? So schließt auch der Psalmist seine Betrachtung, indem er ausruft: „Aber die Gnade Gottes ist in aller Ewigkeit auf seinen Verehrern u. s. w.," d. h. wenn der Mensch auch so vergänglich ist, wie das Gras und daher seine Thaten auch nur zeitlich sein können, so ist doch der Lohn ewig durch die Gnade u. s. w. So spielt der Psalmist auch im Eingang des Psalms auf diese beiden Arten von Gnade an: „der vergibt alle deine Missethaten" bezieht sich auf die Gnade, die die ewige Strafe in eine zeitliche umwandelt, „der da heilt alle deine Krankheiten" auf die Gnade, die den zeitlichen Lohn ewig macht. Erläuternd fügt er hinzu: „Der erlöset vom Verderben dein Leben," was sich gewiß auf die Erlösung von den ewigen Höllenstrafen bezieht, denn von physischem Tod ist kein Mensch errettbar. Er fährt fort: „Der dich umkränzt mit Gnade und Barmherzigkeit," wie nehmlich die ewige Strafe nur durch die Gnade zeitlich werden kann, so kann auch der geistige Lohn nur durch die Gnade ewig werden, und nur durch die Umwandlung der ewigen Strafe in eine zeitliche ist es möglich, den geistigen ewigen Lohn zu erlangen, der ein Zierkranz ist für die Seele, und der prächtigste Hauptschmuck eines jeden Frommen. Am Schlusse des Psalms werden diese beiden Arten von Gnade nur den Freunden Gottes und Beobachtern seiner Gebote zuerkannt: „Aber die Gnade Gottes ist in aller Ewigkeit auf seinen Verehrern u. s. w., denen die seinen Bund beobachten und seiner Gebote eingedenk sind, sie zu üben." Dieses Alles geschieht aber nur dadurch, daß seine Vorsehung sich über alle Wesen, hohe und niedere erstreckt, darum schließt er damit: „Der Ewige hat im Himmel seinen Thron gegründet, und sein Königthum waltet überall."

So weit unsre Erörterung über Belohnung und Bestrafung.

Kap. XXXIX.

Es liegt uns jetzt noch ob, eine Frage zu lösen, die den ältern und neuern Theologen viel zu schaffen machte. Es fragt sich nehmlich: „warum die geistige Verheißung im Pentateuch nicht eben so gut deutlich ausgesprochen ist, wie die physischen Verheißungen?"

Zur Lösung dieses Zweifels hat Jemand geschrieben: Die geistige Vergeltung sei für den menschlichen Verstand gar zu tief und schwer vorzustellen und zu begreifen, da nun aber das göttliche Gesetz der großen Menge so gut wie ihren Gelehrten gegeben sei, so müsse es auch körperliche Vergeltung verheißen, die der Menge faßlich und vorstellbar sei. Denn hätte es geistige Vergeltung verheißen, so hätte sie, da eine solche nicht sinnlich

wahrnehmbar ist, und ihr Verstand nicht hinreicht, dieselbe vorzustellen und zu ermessen, solche ganz und gar geläugnet, und dieses hätte nothwendig den Verfall und das gänzliche Aufhören des göttlichen Gesetzes nach sich ziehen müssen. Wenn sie aber die körperlichen Verheißungen in Erfüllung gehen sieht, so müßte sie von selbst auch an die geistige glauben, wenn solche auf irgend eine Art im Pentateuch angedeutet gefunden würde.

Diese Lösung nun ist ganz und gar ungenügend; denn wie sollten die Leute in der Erfüllung der körperlichen Verheißungen einen Beweis für Etwas erblicken, was ihrer Ansicht nach gar nicht im Pentateuch erwähnt wird? Ferner ist ja die Unkörperlichkeit und die Existenz eines absoluten, von der Materie getrennten Geistes ebenfalls etwas sinnlich Unwahrnehmbares, und dennoch hat dieses nicht verhindert, daß es im Pentateuch heißt: „Denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen." (5. B. M. 4, 15.) „Du sollst dir kein Götzenbild machen von irgend einer Gestalt" (5, 8) und Aehnliches, um Körperlichkeit und deren Eigenschaften von Gott fern zu halten. Heißt es auch einmal: „und sie sahen Gott" (2. B. M. 24, 11) was buchstäblich aufgefaßt doch gewiß grundfalsch ist, so verließ man sich dabei auf die Einsichtsvollen, mochte die Menge es wörtlich verstehen, wenn nur die Weisen den wahren Sinn faßten. Demnach hätte der Pentateuch ganz wohl die geistige Verheißung aussprechen, und deren Verständniß eines Jeden individuellem Auffassungsvermögen überlassen können.

Ein Anderer hat behauptet, im Pentateuch sei die geistige Verheißung deßhalb nicht deutlich ausgesprochen, weil dort nur Ereignisse verheißen werden, die als Wunder, Zeichen, oder Beweise eintreten, also physische Verheißungen, die zur Bekräftigung der Gebote auf eine nicht natürliche oder herkömmliche Art in Erfüllung gehen. Der Art sind: „Aber gebieten werde ich meinen Segen über euch im sechsten Jahre, daß es den Ertrag schaffe für drei Jahre" (3. B. M. 25, 21) — da es doch nicht in der Natur liegt, daß jedes sechste Jahr den Ertrag für drei Jahre liefere. So: „Dein Kleid ist nicht veraltet auf dir, und dein Fuß nicht geschwollen, diese vierzig Jahre" (5. B. M. 8, 4) — da es doch bekannt ist, daß ein Kleid, selbst wenn es am Nagel hängt, in vierzig Jahren zerfallen muß, dieses also ganz gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt ist. Ebenso: „Damit er dich erkennen ließ, daß nicht vom Brode allein der Mensch lebt, sondern daß von Allem, was hervorkömmt auf Befehl des Ewigen der Mensch lebt" (ebend. v. 3) und ähnliche. Die Fortdauer der Seele aber — so wird weiter behauptet — die etwas aus der Natur der Seele nothwendig sich von selbst Ergebendes sei, brauche als etwas sich von selbst Verstehendes im Pentateuch nicht erst verheißen zu werden.

Aber auch diese Lösung ist schwach; denn die Fortdauer der Seele ist dem Menschen nicht natürlicher, als die freie Wahl, und dennoch heißt es im Patenteuch: „Siehe! ich habe dir vor-

gelegt heute das Leben und das Gute u. s. w., so wähle denn das Leben!" (ebend. 30, 19.) Da nun die Fortdauer nichts so Weltbekanntes ist, warum sollte uns das göttliche Gesetz nicht ebensogut davon unterrichten, wie vom freien Willen, von der Schöpfung der Welt aus dem Nichts und ähnlichen Moral- und Glaubenssätzen? Nach der Ansicht derer, die behaupten, die geistige Vergeltung erstrecke sich auf Seele und Leib vereint, wäre es nicht einmal etwas Natürliches, daß der Leib fortbestehe, und dies hätte somit im Pentateuch deutlich ausgesprochen werden müssen.

Wir müssen daher hierüber etwas Erschöpfenderes sagen; weisen aber vorerst noch, als auf die Hauptschwierigkeit, darauf hin, daß, während die geistigen Verheißungen, als die eigentlichste Belohnung, nicht im Pentateuch erwähnt sind, die physischen Verheißungen, die doch erst eine Belohnung zweiten Ranges sind, deutlich darin ausgesprochen werden.

Kap. XL.

Wenn wir alle im Pentateuch vorkommenden physischen Verheißungen einzeln durchgehen, werden wir finden, daß gar keine geistigen an ihrer Stelle stehen könnten. Denn alle darin befindlichen sind allgemeine Verheißungen für die gesammte Nation. Von den Leviticus Cap. 26 gegebenen, die alle im Plural lauten, versteht sich dies von selbst; aber auch die im Deuteron. Cap. 28, die im Singular lauten, sind nicht desto weniger auf die gesammte Nation bezüglich; dies beweisen die Verse 36 und 49, die, wenn gleich auch im Singular lautend, sich ihrem Inhalt nach doch auf die Gesammtheit beziehen müssen. Dasselbe ist der Fall mit den Verheißungen Deuteron. 7, 12 ff.

Nun leuchtet es aber von selbst ein, daß Verheißungen, die an die gesammte Nation gerichtet sind, unmöglich geistig sein können! Denn ist auch eine Nation im Allgemeinen fromm und des jenseitigen Lebens würdig, so ist es doch unmöglich, daraus zu folgern, daß der Frevler in ihr um der fünfzig Gerechten willen, ebenfalls sollte des jenseitigen Lebens theilhaft werden; solches wäre ja verkehrtes Recht, und würde den Frevler und den Gerechten auf eine Stufe stellen. Sind nun die Verheißungen an die Gesammtheit nothwendig physischer Natur, so ist dies eine ganz andere Sachlage: denn ist die Mehrzahl der Nation gerecht, so wird Volk oder Land dadurch der Gefangenschaft, der Hungersnoth, der Pest, und überhaupt allgemeinen Landesstrafen entzogen. Das Gute oder Böse, das über Völker und Länder verhängt wird, wird nehmlich durch die Mehrzahl der Gerechten oder Frevler bedingt. So sagen auch die Rabbinen: „Die Welt wird nach der Mehrzahl gerichtet." (Kidduschin 40 a.) Zuweilen wird ein Volk oder Land sogar gerettet,

wenn auch nicht die Mehrzahl gerecht ist, blos um der 50 oder auch weniger Gerechten willen, die darunter sind, wenn solche verdienen, daß sie vor Plagen geschützt werden.

Läßt es sich, diesem nach, nun blos beweisen, daß die sämmtlichen Verheißungen des Pentateuchs gar nicht an das Individuum, sondern vielmehr an die gesammte Nation gerichtet sind, so ist die Frage: „warum der Pentateuch nur physische Verheissungen enthalte?" erledigt; denn er gibt solche nur, wo geistige gar nicht gegeben werden können, an die ganze Nation nehmlich, wo die geistigen von selbst wegfallen. Individuelle Belohnung aber verspricht die h. Schrift nur an sehr wenigen Stellen, wie bei der Freilassung der Vogelmutter (5. B. M. 22, 6 u. 7): „damit es dir wohlgehe und du deine Tage verlängerest" — wozu schon die Rabbinen erklärten: „damit es dir wohlgehe" in der Welt, wo Alles Wohl ist, „und du deine Tage verlängerest," in der Welt die die All-Länge ist." (Cholin 142. Kidduschin 39 b). Wenn beim Gebote der Mildthätigkeit (5. B. M. 15, 10) sich die Verheißung findet: „denn um dessentwillen wird dich segnen der Ewige, dein Gott," so braucht dies gar nicht die eigentliche Belohnung zu sein, sondern es kann darunter verstanden werden, daß Gott diesen Segen noch zu der eigentlichen Belohnung hinzufüge. Als wesentliche individuelle, spezielle Belohnung an und für sich wird im Pentateuch weder die geistige, noch die physische ausdrücklich, sondern höchstens nur allusorisch und auch so an wenigen Stellen erwähnt.

Eine solche Stelle findet sich Leviticus 18: „Nach den Werken des Landes Egypten, in welchem ihr gewohnt, sollt ihr nicht thun u. s. w. und nach ihren Gesetzen sollt ihr nicht wandeln" (v. 3). — Ist dies gleich eine Warnung an die ganze Nation, so ist dies doch gewiß auch zugleich eine an das Individuum, nicht nach den Gesetzen der Heiden zu wandeln. — Wenn es nun daselbst (v. 5) weiter heißt: „Beobachtet also meine Gesetze und meine Rechte, welche der Mensch ausübt und dadurch lebt," so ist dies allerdings eine Zusicherung der speziellen, geistigen Belohnung. Sie werden nehmlich aufgefordert, Gottes Gesetze und Rechte zu beobachten, wiewohl deren Ausübung mehr Mühe macht, als die der egyptischen und canaanitischen Gesetze, und ungeachtet diese letzteren den respectiven Nationen in der Gesammtheit Wohlstand gaben; es ging diesen aber ein Vorzug ab, das Individuum konnte seine Hauptvollkommenheit nicht dabei finden, nehmlich das ewige Seelenleben, wie dies durch die Gebote Gottes vermittelt wird. Darum heißt es: Hütet meine Gebote, wenn ihre Befolgung auch beschwerlich ist, denn sie haben vor andern Gesetzen den Vorzug, daß sie auch für das Individuum berechnet sind, ihm das jenseitige Leben zu verschaffen, sie, welche der Mensch ausübt, und dadurch lebt. Diesen letzten Ausdruck paraphrasirt Onkelos wirklich: wodurch er im ewigen Leben lebt; und zu dieser Paraphrase nöthigte ihn der innere Zusammenhang. Er mußte nehmlich also folgern:

wie läßt es sich behaupten, daß durch Befolgung der Gesetze und Rechte des Pentateuchs der Mensch eher lebe, als durch Befolgung derjenigen der andern Völker? Dies ist ja offenbar falsch; denn der Befolger des Pentateuchs hat ja augenscheinlich kein längeres physisches Leben als andre Menschen! Es muß also ohne Zweifel hier vom Seelenleben und nicht vom leiblichen die Rede sein. Dies ist demnach ein triftiger Beweis für jeden Verständigen und Wahrheitsliebenden.

Ein andrer Beweis findet sich in Deuteron. c. 14, 1. Moses spricht zu den Israeliten: „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte! Verwundet euch nicht und macht keine Glatze zwischen euren Augen wegen eines Todten. Denn ein geheiligtes Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte; und dich hat der Ewige, dein Gott erwählt, ihm ein eigenthümliches Volk zu sein, aus allen Völkern, welche auf dem Erdboden sind." Nun sollte sich aber die Sache gerade umgekehrt verhalten! Aus dem angegegebenen Grunde sollte man sich vielmehr eher über die Maßen wegen eines Todten grämen und trauern dürfen, da man doch mehr über den Tod eines Königssohnes als über den eines gewöhnlichen Menschen trauern muß. Es wäre dies, als wollte man Jemanden damit trösten, er solle sich nicht grämen über den Verlust seines Ringes, denn er enthielte ja einen ächten Diamanten! Man muß diese Stelle also anders erklären: da ihr Kinder Gottes, ein geheiligtes Volk und ihm eigenthümlich aus allen Völkern seid, so dürft ihr nicht übermäßig über einen Todten trauern, denn dieses würde den Anschein haben, als glaubtet ihr, daß der Todte vernichtet und hoffnungslos verloren sei, und als betrübtet ihr euch über ihn, wie über ein zerbrochenes irdenes Gefäß, das nicht wieder ganz gemacht werden kann; dem ist aber nicht so, sondern er gleicht vielmehr einem goldenen oder silbernen Gefäß, das man wieder herstellen kann; denn er kommt in die Schatzkammer Gottes, und man muß sich nicht mehr über ihn grämen, als über die Trennung eines Freundes, oder eines Kaufmanns, der in fremdes Land reist, um mit seiner Waare desto größern Verdienst zu machen. Darum nun heißt es (v. 2): „denn ein geheiligtes Volk bist du dem Ewigen, deinem Gotte," d. h. da Gott heilig ist, seine Diener Heilige sind, und ihr ein heiliges Volk seid und Jedes sich gern zu seines Gleichen gefellt, so vereinigt sich ohne allen Zweifel die Seele des Verstorbenen mit den absoluten Geistern, da sie heilig ist, wie die Engel, die Diener Gottes, deßhalb also dürft ihr euch nicht wegen eines Todten verwunden, d. h nicht übermäßig grämen. Dies ist also ein Beweis für die Fortdauer der Seele nach dem Tode. — Noch ein weiterer Beweis läßt sich bringen von Mosis Anrede als er im Begriff war, sein Gesetz abzuschließen. Er sprach: „Richtet euer Herz auf alle die Worte, welche ich bezeuge wider euch heute u. s. w. Denn nicht ein leeres Wort ist dies außer euch, sondern dies ist euer Leben, und

durch dieses Wort werdet ihr die Tage verlängern in dem Lande ꝛc." (5. B. M. 32, 46 u. 47). Wie man am Schlusse eines jeden Vertrags-Acts den Inhalt des Acts resumiren muß, so spricht Moses diese Worte hier, um die beiden Arten der durch das Gesetz bedingten Belohnung zu bezeichnen, nehmlich die geistige und physische; von ersterer sagt er: „denn dies ist euer Leben" und von der letztern: „und durch dieses Wort werdet ihr die Tage verlängern u. s. w." Um den Unterschied zwischen diesen beiden Belohnungen deutlich herauszuheben, sagt er von der geistigen: „denn sie ist nicht ein leeres Wort außer euch," glaubt nicht, daß sie etwas Anderes außerhalb eurer selbst sei, nein! sie ist euer Leben selbst d. h. die Seele, die das Wesen des Lebens ist, was noch nach dem Tode bleibt. — Dies lehrt zugleich, daß das Bewußtsein, das durch die tiefere Auffassung des Gottesdienstes erworben wird — wie wir Abschn. III. c. 5 u. c. 29 dieses Abschnitts dargethan — eben das Leben und die seelische Fortdauer nach dem Tode selbst ist. Auch deutet dies schon der Ausdruck הוא (dasselbe) an, wie wir im 27. Kapitel des zweiten Abschnitts gezeigt haben. — Von der materiellen Belohnung heißt es aber: „und mit diesem Wort könnt ihr die Tage verlängern in dem Lande," um zu zeigen, daß die materielle Belohnung, die von der Beobachtung der Gebote und des Gesetzes bedingt wird, nicht die wesentliche sei, sondern nur mit aus der Beobachtung des Gesetzes von selbst folge. — Ebenso ist auch der oben erwähnte Segen für die Ausübung der Mildthätigkeit (5. B. M. 15, 10) nicht die Hauptbelohnung, wie schon Abschn. III. c. 33 nachgewiesen. Auch aus den Hagiographen lassen sich Beweise für die Fortdauer der Seele beibringen. So ruft David (Psalm 25, 12 u. 13), wo er von der Vergeltung des gottesfürchtigen Individuums spricht: „Wer der Mann, der gottesfürchtig ist? Er lehre uns den Weg, den er wählt," um nehmlich den Zweck des Menschen zu erreichen, welcher darin besteht, daß „seine Seele wohne in dem Guten, und seine Nachkommenschaft das Land besitze." Hörte nun die Seele mit dem Tode des Leibes auf, wie könnte er dann sagen, daß seine Seele im Guten wohne, während seine Nachkommenschaft das Land besitzt? Dies lehrt uns also, daß es ein besondres Gut gebe, in dem die Seele nach dem Tode wohne, und dies ist ein evidenter unwidersprechlicher Beweis. Ebenso sagt Salomo (Sprchw. 11, 7): „Mit dem Tode des frevelhaften Menschen geht die Hoffnung verloren," um das Verderben der Seele des Frevlers zu lehren; vom Gerechten aber sagt er (ebend. 14, 32): „und es hoffet mit seinem Tode der Gerechte."

Ebenso lassen sich Beweise aus den Propheten anführen. Aus Jesaias: Dieser spricht von dem verstorbenen Reinigen: „Seinen Wandel sehe ich, und heile ihn, und führe ihn, und zahle ihm Trost, ihm und seinen Trauernden" (57, 18). Da er von seinen Trauernden spricht, so zeigt dies, daß von einem

Todten die Rede ist. Von einem Solchen heißt es nun: weil er seinen Wandel sieht, so heile und führe er ihn den Weg der ganzen Erde, indem er ihm und seinen Trauernden Tröstungen zahlt. Nun gibt es aber weder für ihn, noch für die, so um ihn trauern, einen Trost, wenn die Seele vernichtet wird, und ins Verderben geht; vielmehr besteht der Trost für ihn in der Fortdauer seiner Seele, und für die Trauernden darin, daß sie alle wissen, daß des Todten Hoffnung nicht verloren ist, sondern ihm eine geistige Fortdauer wird. Dies zeigt uns, daß das Dogma der Fortdauer bei ihnen als etwas Bekanntes und vom Gesetz her Ueberliefertes betrachtet wurde, so daß der Prophet dem reuig Wiederkehrenden verheißen konnte, daß Gott ihn von seinen Vergehungen heilen werde, indem er ihm als Belohnung für seine Buße die Seelenfortdauer gibt, damit diese der Trost für ihn und seine Leidtragenden werde. — Bei Zacharias verheißt der Engel dem Hohenpriester Josua, Sohn des Jozadok (3, 7): „Wenn du in meinen Wegen wandelst, und meine Vorschriften beobachtest u. s. w., so will ich dich wandeln lassen unter denen, welche hier stehen," was nur auf die Fortdauer der Seele gehen kann, wie wir Abschn. III. c. 5 (S. 236) erklärt haben.

Solcher Beweisstellen aus den Propheten könnten wir noch sehr viele beibringen; aber das bisher Gesagte möge genügen, um die mannigfachen Arten der biblischen Beweisthümer für eine geistige Belohnung zu bethätigen. — Auch erhellt aus unsrer Argumentation, daß die materiell individuelle Belohnung nicht in dem Pentateuch erwähnt wird, sondern lediglich die geistig individuelle, und die materielle für die Gesammtheit.

Kap. XLI.

Ein mehr philosophisches, gründlicheres Argumentationsverfahren für die Fortdauer der Seele aus den allgemeinen Prinzipien des Pentateuch bleibt mir noch übrig.

Wir haben schon dargethan, daß verschiedenartige Kräfte nur aus verschiedenartigen Ursachen herkommen können. Wenn wir demnach wissen, daß der Mensch eine Kraft besitzt, die ihn den Thieren zugesellt, und eine Kraft, wodurch er von denselben zu unterscheiden ist, so können wir daraus weiter folgern, daß die Kraft, die ihn vom Thier unterscheidet, ein andres Prinzip hat, als die den Thieren das Leben gibt. So hat der Zucker Brenn- und Nahrungskraft, und wir wissen, daß von diesen zwei verschiedenartigen Kräften die Brennkraft ihm von dem Kupferstoff kommt, und schließen leicht weiter, daß die Nahrungskraft ihm von einem andersartigen, also vom Sauerstoff kommen müsse.

Nehmen wir nun wahr, daß die Kraft, wodurch sich der Mensch vom Thier unterscheidet, einen besondern eignen Wirkungs-

kreis hat, der mit den materiellen Kräften in gar keinem Zusammenhang steht, indem sie nehmlich das absolut Wesentliche und die von der Materie abstrahirten Begriffe, die nichts Vergängliches sind, denkt, so müssen wir schließen, daß diese Kraft Selbstständigkeit auch ohne den Körper hat, und nicht mit demselben vergehen kann. Als daher Adam die absoluten und von der Materie abstrahirten Wesentlichkeiten auffaßte — denn dieses meint der Vers: „Der Mensch nannte Namen für alle Thiere und für alles Geflügel des Himmels“ (1. B. M. 2, 20) — da schloß er, daß er wohl eine vom Stoffe unabhängige und nicht mit demselben vergängliche Seelenkraft besitzen müsse, konnte aber allerdings nicht begreifen, worin denn eigentlich die Erhaltungsfähigkeit dieser Kraft bestehe. Erst als Gott sich ihm offenbarte und ihm gebot: „Aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen — von diesem sollst du nicht essen, denn an dem Tage, da du davon issest, wirst du des Todes sterben“ (ebend. 2, 17), da ward es ihm klar, daß die Erhaltung der Seele von der Erfüllung des göttlichen Willens abhange, und daß ihr Tod auf die Uebertretung der göttlichen Gebote erfolge.

Da nun den ersten göttlichen Gesetzen, dem adamitischen und noachitischen, diese Selbstständigerhaltung der Seele durch die Beobachtung des göttlichen Gebotes etwas Ausgemachtes war, und zwar durch eigne Einsicht sowohl, als durch Adams Erkenntniß aus dem, was ihm von Gott mitgetheilt war worden, was sie Alles von Adam selbst erfahren und überliefert erhalten hatten, — so mußten sie Jedem, der sich dem Willen Gottes widersetzte und seine Gebote überträte, den Verlust dieser geistigen Belohnung androhen. Wenn nun ein Herr zu seinen Sklaven sagt: „wenn du meine Befehle übertrittst, so nehme ich dir Alles, was dir gehört,“ so ergibt sich ohne Zweifel aus diesen Worten, daß, wenn er sie nicht übertritt, ihm das Seinige gelassen werde.

Nun findet sich in der Strafandrohung Gottes für den Genuß vom Baume der Erkenntniß, der Ausdruck verdoppelt: „wirst du des Todes — sterben“ (מות תמות). Diese Verdopplung involvirt ohne Zweifel eine Strafe für den Körper und eine für die Seele insbesondere. Für den Körper insbesondere, indem vor dem Genusse vom Baume der Erkenntniß seine natürliche Kraft hinreichend war, den Ersatz- oder Nahrungsstoff mit dem Ausscheidungsstoff im Gleichgewicht zu erhalten, so daß der Ausscheidungsprozeß nicht die von Außen hinzutretende Nahrungsmaterie überwältigen konnte, und es also dem Körper möglich war, ewig auf diese Art sich zu erhalten. (S. oben S. 35.) Nach dem Sündenfall aber erhielt der Ausscheidungsprozeß das Uebergewicht über den Nahrungsstoff, wie noch heut zu Tage, so daß der Körper nothwendig sterben muß, wie dies im ersten Buch des Canon (des Avicenna) gelehrt wird. Weil es aber in der Natur des Baumes „des Lebens“ lag, die Kraft zu verjüngen, so daß die natürliche Kraft wieder das Gleichgewicht zwischen beiden Stoffen herstellen konnte, heißt

es (1. B. M. 3, 22): „Und nun — daß er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse" — d. h. wieder gut mache, was er durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß verdorben — „und ewig lebe." Dieses ist die natürliche und einfache Erklärung des auf den Genuß vom Baume der Erkenntniß gesetzten leiblichen Todes, so wie sich aus der Verdopplung des Ausdrucks der Strafe auch der geistige Tod entnehmen läßt. Ist nun die Strafe für den Uebertreter eines göttlichen Gebotes der geistige Tod, so ist natürlicherweise die Belohnung für die Beobachtung eben dieses Gebotes das geistige Leben. Aus alle dem geht hervor, daß die Fortdauer der Seele bei Adam, Noah und den Anhängern ihres Gesetzes schon etwas Bekanntes und Begriffenes war.

Auch unsre Gegner bekennen, daß die Adam angedrohte Strafe auf die Seele Bezug hatte; nur behaupten sie, dieselbe betreffe blos die Seele, während wir dieselbe auch für den Körper in Anspruch nehmen, wie der buchstäbliche Sinn der Schrift beweist. So lange nun die Strafe des Körpers nicht erledigt ist, gibt es auch keinen Beweis für die Erledigung der Strafe der Seele; diese kann daher blos in der Beobachtung der göttlichen Gebote bestehen. — Wie dem aber auch sei, genug, da wir alle darin übereinstimmen, daß die Bestrafung der Seele unabhängig vom Körper ist, so muß ihre Belohnung ebenso stattfinden.

In eben diesem Sinne spricht sich die h. Schrift auch wirklich aus, indem sie der Seele Strafen androht, wenn dieselbe die Gottesgebote übertritt. — Sind auch die verbotenen Dinge dem Leibe angenehme, sonst ganz unschädliche Speisen, wie es heißt: „Denn wer Gesäuertes ißt ꝛc. . . die Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke" (2. B. M. 12, 15); ebenso vom Fette (3. B. 7, 25), u. ist auch bekanntlich der Genuß gesäuerter Speisen am Passah, und des Fettes zu jeder Zeit, nicht tödtlich, daß der Genießende sein Leben dadurch verkürzen sollte, wie die Erfahrung lehrt, so ist es dadurch um so ausgemachter, daß diese Ausrottung nur eine Strafe für die Seele des Uebertreters ist. Gibt es auch unter den Ausrottungs-Strafen in der heil. Schrift welche, die sich sogar auf die Nachkommenschaft des Uebertreters erstrecken, wie die Rabbinen sagen: „Er und seine Nachkommen werden ausgerottet", (S. Raschi u. Toseph. zu Jebam. 2 a. Eigentlich talmudisch ist dieser Satz nicht), so ist dies doch nicht bei allen der Fall. Denn das wäre ja kein billiges Recht, daß, wenn Jemand in seinem achtzigsten Jahre z. B. eine Olive groß Fett äße, seine Kinder und ganze Nachkommenschaft vor ihrer Zeit sterben sollten, ohne daß der Sünder selbst dafür bestraft würde, indem er achtzig Jahre alt erst stirbt. Es folgt also daraus vielmehr, daß es in der Ausrottung eine Strafe gibt, die nothwendig die Seele des Sünders trifft. Ist nun die im Mos. Gesetz erwähnte Ausrottungsstrafe nothwendig der Seele mit Ausschluß des Körpers angedroht, so ergibt sich daraus, daß die Seele, die nicht sündigt, nicht ausge-

rottet wird, und daß folglich die Belohnung ebenfalls der Seele mit Ausschluß des Körpers zu Theile wird.

Diese Auffassungsweise der im Pentateuch häufig vorkommenden Ausrottungsstrafe ist eigentlich schon Tradition von Adam, Noah, Sem und Eber und andern Auserwählten, wie Abraham, Isaak und Jakob her. Deshalb verachtete der Erzvater Abraham sein eignes Leben und das seines einzigen Sohnes, so wie alle sonstigen leiblichen Glücksgüter, die ihm verheißen wurden, wie, daß er das Land Canaan beerben, daß seine Nachkommenschaft das Thor ihrer Feinde erobern, und daß durch Isaak ihm Samen genannt werden werde, und zog hin, um seinen einzigen Sohn zu schlachten, in dem Bewußtsein, daß durch die Erfüllung des göttlichen Gebotes die Seele in ewiger Seligkeit fortdauern, durch die Uebertretung desselben aber unglücklich und von jener Seligkeit abgeschnitten werden werde; was kümmerten ihn also seine Familie nach seinem Tode und alle leiblichen Verheißungen, wenn er des ewigen Gutes, der Fortdauer der Seele verlustig gehen sollte? Freilich läßt sich hierbei anwenden, daß, da Abraham Gott aus ächter Liebe diente, er gar nicht auf den Lohn sah, sondern blos bedacht war, den Willen seines Freundes, d. h. Gottes, zu erfüllen. Wie dem aber auch sei, so bleibt unsre obige Argumentation richtig und für jeden Einsichtsvollen überzeugend, daß nehmlich die Belohnung der Seele und ihre Fortdauer nothwendig aus der angedrohten Strafe sich ergibt.

Warum aber die mosaische Lehre, anstatt sich ausführlich darüber auszusprechen, sich darauf verläßt, daß man die Belohnung der Seele aus der ihr angedrohten Excision als Folgerung herleite, hat seinen Grund darin, daß, sowie ein großer Arzt die körperlichen Krankheiten zu heilen bedacht ist, die mos. Lehre es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Seelenkrankheiten zu heilen. Wie nun ein solcher Arzt sein Hauptaugenmerk auf die Zerstörung des Grundübels richtet, wodurch die übrigen Zufälle von selbst gehoben werden, ebenso auch der Seelenarzt. Nun ist es aber ausgemacht, daß die Belohnung und Bestrafung der Seele gar nicht stattfinden kann ohne V o r s e h u n g. Nun waren aber die Urmenschen, die ganze Nachkommenschaft Adam's und Noah's bis auf einige Auserwählte, wie Sem, Eber, Abraham u. s. w. lauter Götzendiener, und verließen sich, indem sie die Vorsehung läugneten, blos auf ihre Sinnenwahrnehmung; dadurch konnten sie die Verheißungen für die Seele, die ihnen aus Adam's und Noah's Lehre sehr wohl bekannt waren, nicht anerkennen, sondern mußten sie vielmehr, da sie nicht sinnlich nachzuweisen waren, in Abrede stellen und verwerfen. Deßhalb nun schlug Gott, der die geheimsten Züge unseres Herzens kennt, einen andren Weg ein, indem er in Abraham's Lehre nur leibliche Dinge, nur körperliche Verheißungen gab, die gegen den Lauf der Natur sind, um zu zeigen, daß, wer Gott dient und seine Gebote beachtet, von dessen V o r s e h u n g in seinen gering-

füglgsten Angelegenheiten beachtet wird, und vom Gange der Natur ganz unabhängig ist. Zu 1. B. M. 12, 2. erklären die Rabbinen in Bereſch. Rab. P. 39: „Das Reisen verringert 3 Dinge, den Samen, das Geld und den Namen; darum heißt es: „Ich mache dich zu einem großen Volke," um Abraham über den Verlust des Erstern, „ich segne dich," um ihn über den des Zweiten, und „groß will ich deinen Namen machen," um ihn über den des Dritten zu beruhigen." Damit soll dargethan werden, daß der Verehrer Gottes der Natur nicht unterworfen ist, daß die natürlichen Hindernisse ihm nicht schaden können, daß er einhergeht über Schakal und Natter, zertritt Leu und Crokodil. Diesen Weg nun, den Gott in der Lehre Abraham's eingeschlagen, hat er auch in der mosaischen verfolgt, indem er vor aller Welt Zeichen und Wunder verrichtete, um ihr zu zeigen, daß weit entfernt, daß der Gottverehrer dem Laufe der Natur unterthänig sein sollte, diese vielmehr ihm unterthänig ist.

Finden wir nun bei den natürlichen Dingen, daß keines ohne seinen daraus entspringenden Nutzen und Zweck bleibt, so finden wir doch manchen Nutzen, der aus Verrichtungen und Handlungen entspringt, wobei die Vernunft keinen innern Causalzusammenhang erblickt. Um so mehr kann solcher Nutzen aus den Geboten der heil. Lehre folgen, ohne daß die Vernunft einen nothwendigen Causal-Nexus wahrnimmt. Im Talmud begegnen uns derartige Beispiele viele, wie im Tract. Sabbath fol. 67 a: „Wer einen Knochen im Hals stecken hat u. s. w.;" so im Tractat Sanhedrin die Erzählung von Rabbi Eliezer dem Großen: „ich sprach ein Wort und es füllte sich das ganze Feld mit Melonen u. s. w.;" woraus man ersieht, daß die Verrichtung gewisser Handlungen, ja sogar das Aussprechen gewisser Worte ohne alle andre Verrichtung, manchmal Wirkungen erzeugen, die in gar keiner ursächlichen Verbindung damit stehen. So nun sagen wir auch, daß die höchste Weisheit bestimmte Handlungen und Verrichtungen, d. h. die Gebote, angeordnet hat, an die die Belohnung oder Bestrafung der Seele geknüpft ist, wenn wir auch deren Causal-Nexus nicht kennen. So gut wir den innern Zusammenhang der Wirkungen der Kabbala mit ihren Ursachen nicht begreifen, so gut können auch die Belohnungen und Strafen, die die Lehre verheißt und verhängt, an die absichtliche, bewußte Ausübung von Geboten oder Verboten geknüpft sein, und sich so nothwendig daraus ergeben, wie die Wirkung aus der Ursache. Als Beweis mag uns blos die Geschichte Nebukadnezzar's dienen. Diesem, der gewiß ein großer Bösewicht war, war verhängt, das Bewußtsein zu verlieren, und von den Menschen verstoßen, unter den wilden Thieren zu hausen, und zum Lohne seiner ausgeübten Wohlthätigkeit ward dieses Verhängniß ein Jahr hinausgeschoben; so sagen die Rabbinen Tractat Baba Bathra (fol. 4 a): „Worüber wurde Daniel bestraft? Weil er Nebukadnezzar den Rath gab (Daniel 4, 24):

„Deßhalb o König möge mein Rath dir angenehm sein, so löse du deine Sünden durch Wohlthun, und deine Missethaten durch Erbarmung der Armen ꝛc." Hier sehen wir, daß wohlthätige Werke geeignet sind, das Verhängniß zu vernichten, und daß dieser Lohn fest damit zusammenhängt, wiewohl der Betroffne dessen nicht einmal würdig war. Aus diesem Grunde wollte auch R. Ammi keine Wohlthaten von Heiden annehmen. (Baba Batra fol. 10 b.) So sagen auch die Rabbinen (Sanhedrin fol. 37 b) in Betreff der Strafen: Haben auch seit der Zerstörung des Tempels die 4 Todes-Strafarten aufgehört, gerichtlich applizirt zu werden, so haben sie an und für sich doch nicht aufgehört. Wer gesteinigt werden müßte, fällt entweder vom Dach oder wird von wilden Thieren zerrissen; wer erdrosselt werden sollte, ertrinkt entweder im Fluß oder erstickt, und so bei den übrigen. Findet auch hierin kein vernünftiger Causal-Nexus statt, so müssen wir es dennoch glauben, nachdem die Erfahrung gelehrt hat, daß die Natur den Gerechten, Frommen und Beobachtern der göttlichen Gebote durchaus unterthan und gehorsam ist. Dies ist das Fundament der göttlichen Lehre!

Wenn es daher in der Geschichte von Mara, nachdem Moses das Holz in das Wasser geworfen und dieses süß geworden — trotzdem dieses Holz (nach Jalk. Schim. §. 256 im Namen der Mechilta und nach Jonath. b. Uziel 2. B. M. 15, 25) vom Baume Hirdophne (Rhododaphne oder Rhododendron nach Bochart. Hieroz. 608. vgl. Plin. Hist. Nat. 16, 20) ist, der, wie es heißt, ein sehr bittres Holz hat, das keineswegs geeignet ist, Wasser süß zu machen — weiter heißt: „Dort legte er ihm vor Gesetz und Recht, und dort versuchte er es," so ist die richtigste Erklärung hierzu die des Nachmanides, wornach der Versuch sich auf das Gesetz und Recht bezieht; d. h. „dort legte er dem Volke Gesetz und Recht vor," nach dem Ausspruch der Rabbinen: „Der Sabbath und die Civil-Gesetze wurden zu Mara gegeben" (Sanhedr. 56 b) „und dort versuchte er es," d. h. dort versuchte Moses das Gesetz und das Recht vor dem Volke, indem er ihm bewies, wie sehr die Natur sich den Beobachtern der göttlichen Gebote unterwirft und gehorcht, indem bittres Wasser durch bittres Holz süß wurde. In demselben Sinne fügt er auch hinzu: „und er sprach: „Wenn du gehorchen wirst der Stimme des Ewigen, deines Gottes, und was Recht ist in seinen Augen thun wirst, so daß du hörest auf seine Gebote und beobachtest alle seine Gesetze, so werde ich die Krankheiten, welche ich den Egyptern auflegt, dir nicht auflegen, denn ich, der Ewige, bin dein Arzt." (ebend. v. 26.) Damit soll gesagt werden, daß, wer der Stimme Gottes gehorcht, und nur was recht und gefällig in seinen Augen ist, thut, und die Beobachter seiner Gebote und Gesetze, nicht allein von zufälligen und von Andern verursachten Krankheiten, wie die der Egypter, sondern auch von den natürlichen, aus der menschlichen Constitution und dem Wechsel der Jahreszeiten ent-

springenden nicht befallen werden. Es gibt nehmlich zweierlei Arten Krankheit: 1) die natürlichen, die dem Menschen nach dem Wechsel der Jahreszeiten seiner Constitution gemäß zukommen, wie z. B. der Sanguiniker im Frühjahr, der Choleriker im Sommer mehr zum Krankwerden geneigt ist; und 2) solche, die von zufälligen Luftveränderungen herrühren, wie die epidemischen u. a. m., die zu gewissen Epochen eintreten und entweder zufällig, oder durch göttliche Heimsuchung den Menschen treffen. Diese letztern nun sind nicht durch die menschliche Natur motivirt, sondern rühren aus äußern Ursachen her und durch Uebertragung wie die egyptischen, und von ihnen heißt es: „Die Krankheiten, die ich den Egyptern aufgelegt, will ich dir nicht auflegen." Von denen der erstern Art aber: „Denn ich, der Ewige, bin dein Arzt." Wenn Moses im Deuteronom (7, 16) verheißt: „Entfernen wird der Ewige von dir jede Krankheit, und alle bösen Seuchen Egyptens, die du kennest — dir wird er sie nicht auflegen," so versteht er darunter eben so, daß durch die Befolgung und Ausübung der göttlichen Gesetze der Mensch vor diesen zweierlei Uebeln bewahrt werde, vor den ihm natürlich zukommenden: „Entfernen wird der Ewige von dir jede Krankheit"; vor den durch Auferlegung verursachten: „und alle bösen Seuchen rc.;" weil der Beobachter der Lehre über alle, sowohl in der Natur begründeten, als nicht begründeten Un- und Zufälle erhaben ist, wie die Versuchung bei Mara bewiesen hatte, nach unsrer Erklärung, daß נסהו (er versuchte es) sich auf Gesetz und Recht beziehe. Dieses läßt sich aber nicht erklären, als ob das Volk Gott versucht hätte; denn hierüber finden wir dort weiter nichts, als daß sie zu Moses schrieen: „was sollen wir trinken?" und Gott kann unmöglich über sie ungehalten werden, wenn sie die unentbehrlichsten Bedürfnisse fordern. Auch läßt sich's nicht erklären, als ob Gott das Volk versucht hätte, da bei dieser Versuchung gar kein wesentlicher Vortheil sich zeigen konnte, wie dies bei den übrigen Versuchungen, die wir in diesem Abschnitte erklärt haben, der Fall war. So bliebe unsre Auslegung also die richtigste. Auch der Manna-Regen, der gleich nach dem Vorgange von Mara stattfand, hatte denselben Zweck, wie ihnen Moses selbst im Deuteronom (8, 3) erklärt: „Er demüthigte dich und ließ dich hungern, dann speiste er dich mit dem Manna u. s. w." und dann: „um dich erkennen zu lassen, daß nicht vom Brod allein der Mensch lebt, sondern, daß von Allem, was herauskommt auf Befehl des Ewigen, der Mensch lebt;" wodurch gezeigt wird, daß der Manna-Regen u. alle dabei stattfindenden Wunder blos die Israeliten belehren sollten, daß der Beobachter der Lehre über natürliche Dinge erhaben ist, und daß Gott den Menschen ohne dieselben, und sogar ohne Brod, beim Leben erhalten kann.

War es nun durch alle in der Wüste geschehenen Wunder und Zeichen hinlänglich bewiesen, daß Gott für die, welche seinem Willen nach leben, die Natur verändert und in allen ihren

Verhältnissen über sie wacht, so war ihnen um so mehr die geistige Vergeltung bewiesen, welche doch die wesentlichste Folgerung aus dem Grundsatz von der Vorsehung ist, so daß die Lehre von der Fortdauer der Seele, wie sie ihnen aus der alten Lehre Adam's und Noah's, vermittelst der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, war überliefert worden, ihnen jetzt zur unumstößlichen Wahrheit ward.

Die Verheißung der Eroberung des gel. Landes, so wie andere Verheißungen irdischer Vortheile, die an die Väter ergingen für die gesammte Nation, bezweckten nur, die Menschen in Stand zu setzen, dadurch, daß die Nation in Ruhe und Frieden lebt, die geistige Glückseligkeit desto leichter zu erlangen; denn bei der Zerstreuung in fremden Landen kann unmöglich dieser geistige Zweck so vollkommen erreicht werden, da der Gottesdienst nicht gehörig beobachtet werden kann.

Ist nun diese Argumentation, Maimonides zufolge, welchem nach die eigentliche Vergeltung im Jenseits nur der Seele allein zu Theile wird, genügend, so müssen wir für die Meinung des Nachmanides, der behauptet, die Vergeltung werde der Seele und dem Leibe gemeinschaftlich, annehmen, daß, wenn er erklärt, aus dem Pleonasmus in dem Verse (1. B. M. 2, 17): „Denn an dem Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben“ ergebe sich die Bestrafung für Seele und Leib gemeinschaftlich, auch folgerungsweise sich daraus entnehmen lasse, daß die Belohnung ebenfalls für beide gemeinschaftlich, und zwar bei der Todten-Auferstehung stattfinden werde.

Möge der Herr uns bei der Erörterung dieser Untersuchung vor jedem Irrthum bewahrt haben!

XLII.

Jeder, der an die Lehre Mosis glaubt, ist verpflichtet, zu glauben, daß ein Messias kommen werde, wie wir im Cap. 23. Abschn. 1. gezeigt haben. Weil nehmlich im Pentateuch ausdrücklich geboten wird, den Worten des Propheten zu glauben: „auf ihn sollt ihr hören!“ (5. B. M. 18, 15), und die Propheten von der Ankunft des Messias weissagten, so ist es klar, daß, wer nicht an den Messias glaubt, die Worte der Propheten läugnet und somit ein Gebot übertritt. Bei alle Dem ist aber die Glaubenswahrheit vom Messias kein Grundsatz, so daß mit seiner Verläugnung die Lehre selbst in ihrer Existenz unmöglich würde. Ist auch der Glaube an die Vergeltung eine nothwendige Bedingung für jeden Bekenner eines göttlichen Gesetzes, und läugnet auch der Läugner derselben nothwendig einen Grundsatz, so ist doch, wer da glaubt, daß die Vergeltung nur geistig und im Jenseits, oder auch leiblich bei der Auferstehung stattfinde, wiewohl er an keine diesseitige Vergeltung glaubt, kein

Läugner eines Grundsatzes, da er ja die Vergeltnng an und für sich nicht läugnet, sondern nur eine gewisse Art der Vergeltung in Abrede stellt. Als Beweis diene, daß manche Rabbinen behaupten, „eine Belohnung für eine Gebotserfüllung gibt es auf dieser Welt nicht!" (Kiddusdin 39 b. Cholin 142 a) und glauben, eine eigentliche Belohnung finde erst jenseits statt, indem sie die hierauf bezüglichen Bibelstellen immer auf das Jenseits deuten: „Damit es dir wohlergehe" (5. B. M. 5, 16. 22, 7) „in der Welt, wo alles Wohlergehen ist;" „„und damit du lange lebest"" (ebend.) „in der Welt, die ewig lang ist." Aus diesen Gründen können wir behaupten, daß der Glaube an die Sendung des Messias kein Grundsatz ist, so daß, wer dieselbe läugnet, ein Läugner eines Grundsatzes hieße, sondern blos eine Wahrheit, die jeder Bekenner des mos. Gesetzes zu glauben hat.

Die einzelnen Prophetenstellen aber anzuführen, die auf seine Sendung Bezug haben, ist nicht der Zweck dieser Abhandlung, auch würde dieses viel zu weit führen. Denn, wenn auch alle Exegeten einstimmig seine Sendung anerkennen, so sind sie doch sehr verschiedener Ansichten über die Propheten-Stellen, die sich darauf beziehen. Denn einige Rabbinen im Talmud sind überzeugt, daß alle den Messias betreffenden Propheten-Stellen schon in Erfüllung gegangen sind, ja einige rücken seine Erscheinung gar in das Zeitalter des jüdischen Königs Hiskiah hinauf: R. Hillel sagt: „die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, denn er ist ihnen schon in Hiskiah, König von Juda geworden." (Sanhedr. 98 b.) Wann R. Asche (s. h. R. Joseph) den R. Hillel widerlegt, so zitirt er ihm eine Stelle aus Zacharias (9, 9): „Denn siehe! dein König kommt dir u. s. w." was während des zweiten Tempels doch nicht stattfand, (S. dagegen Aben Ezra, der es im Namen des R. Mos. Haccohen auf Nehemia, und in seinem eignen Namen auf Judas Maccabäus bezieht) aber aus Jesaias widerlegt er ihn nicht, woraus zu entnehmen sein dürfte, daß R. J. glaubte, aus Jesaias lasse sich keine triftige Widerlegung beibringen. So stimmen auch die Rabbinen sämmtlich überein, daß die Prophezeihungen sich eigentlich alle auf Hiskiah beziehen, daß sie aber nicht an ihm erfüllt wurden; so heißt es (Sanhedr. 94 a): „Gott wollte Hiskiah zum Messias machen u. s. w." So beziehen sie auch die Stelle in Ezekiel 37, 22: „Ich mache sie zu Einem Volke in dem Lande zwischen den Bergen Israel's; und ein einziger König soll für alle sein zum König" auf die Periode des zweiten Tempels. Zum Beweise kann die Stelle in Chelek (110 b) dienen: „die 10 Stämme werden nie zurückkehren," welches R. Akiba's Ansicht ist; hätten nun die Prophezeihungen Ezekiel's noch einzutreffen, wie könnte R. Akiba im Widerspruch damit behaupten, die 10 Stämme würden künftig in der messianischen Epoche nicht wiederkehren? R. Akiba muß sie also auf den zweiten Tempel bezogen haben. Heißt es dann

dort auch: „und ein einziger König soll für alle sein zum König," so ließe sich dieses auf Zarubabel, den Satrapen von Juda appliziren, oder auf Nehemias, oder auf den Nasi des Synedriums, oder auf einen König aus dem Hause der Hasmonäer. So erklären auch mehrere Exegeten, daß alle Prophezeihungen Jesaias während des zweiten Tempels seien erfüllt worden; Cyrus habe geboten, den Tempel zu bauen, und den Ausspruch gethan: „und die Ausgaben sollen vom Hause des Königs bestritten werden" (Ezra 6, 4); auf ihn und alle Könige von Medien und Persien sei zu applíziren (Jesai. 49, 23): „Könige sollen deine Pfleger sein u. s. w." das ganze Cap. 49 Jes. Da sie zu Anfang des zweiten Tempels sehr arm waren, und später unter den Hasmonäern sehr reich wurden, so sei erfüllt Jes. 60, 17: „Statt des Kupfers will ich Gold bringen u. s. w." Denn Anfangs des zweiten Tempels waren sie so arm, daß sie die Leuchter aus Holz machten und mit Gold überzogen, die andern Gefäße aber aus bloßem Erze schmiedeten, wie sie aber später reich wurden, verfertigten sie lauter goldne dafür, wie es im Tractat Kidduschin (fol. 66 a) von König Janai heißt, daß er mit den Pharisäern an goldnen Tischen gespeist habe. In der herodianischen Zeit, also ebenfalls im zweiten Tempel, wo aber derselbe den salomonischen noch an Pracht übertraf, sei in Erfüllung gegangen Jes. 54, 12: „Ich mache aus Agat deine Fenster, und deine Thore aus Karfunkel u. s. w." Nach denselben Exegeten soll im zweiten Tempel auch erfüllt worden sein Jes. 66, 20: „Sie sollen alle eure Brüder von allen Nationen her als Geschenk dem Herrn bringen u. s. w.;" weil Cyrus, König von Persien befahl: „und wer noch zurückbleibt an jedem Orte, den sollen die Leute seines Ortes hinbringen mit Silber und mit Gold u. s. w. (Ezra 1, 4). So sei auch Jes. 66, 23: „wird alles Fleisch kommen, sich vor mir zu beugen" nicht auf die Gesammtheit der Nationen, sondern nur auf die Gesammtheit der israelitischen Nation zu deuten, wozu man vergleiche Abschn. II. c. 20. über die Begriffe des Wortes כל. So umfasse auch der Vers: „Und von Neumond zu Neumond u. s. w." keine Ewigkeit, sonst würde ja in den Worten des folgenden Verses: „Und sie sollen hinausgehen u. s. w." den Würmern ewiges Leben versprochen; der Sinn des Verses sei vielmehr: die Abtrünnigen jenes Zeitalters würden ihren Nachbarn und allen, die sie sehen würden, so zum Gespötte und lächerlich werden, daß alle Zeitgenossen sich daran ein Exempel nehmen würden, wenn sie die Strafe jener Verbrecher sehen würden, und so sollten sie dann von Neu- zu Neumond und von Sabbath zu Sabbath kommen, um sich vor dem Herrn zu beugen. So schreibt auch R. Chajim Callipapa in seiner Epistel, die er den Brief über die Erlösung betitelte, daß alle Prophezeihungen Daniel's blos auf den zweiten Tempel Bezug hätten; die Stelle (7, 25): „die Heiligen des Höchsten wird er mit Mühesal heimsuchen, und denken, Zeit und Gesetz

zu ändern, und sie werden in seine Hand gegeben werden bis zu einer Zeit und Zeiten und einem Zeittheil," beziehe sich ganz auf Antiochus (Epiphanes); die Stelle (ebend. v. 18): „es nehmen das Königthum die Heiligen des Höchsten u. s. w." ist, ihm nach, auf die Hasmonäer anwendbar; in den Worten: „sie werden befestigen das Königthum bis in Ewigkeit (עלמא) und in Ewigkeit aller Ewigkeiten" muß man, ihm zufolge, unter עלמא ein Jobel verstehen, und das Ganze umfaßt eine kurze beschränkte Zeit, während welcher die Hasmonäer regierten; „der Alte an Tagen saß" (7, 9) applizirt er auf den Hohenpriester Mathithia, den Gründer der hasmonäischen Dynastie, der sehr alt war; als Beleg für diese Erklärung zitirt er die Worte der Rabbinen (Midrash Schocher tob. vgl. Sanhed. 99 a) zu Jes. 63, 4: „„Denn der Tag der Rache ist in meinem Herzen""— „das Herz hat es dem Munde nicht enthüllt, wem sollte es der Mund enthüllen?" Hieraus erhellt nehmlich, daß selbst die obersten Engel den Termin der Erlösung nicht wissen, indem es ihnen Gott nicht offenbart hat. Den Worten des Engels an Daniel nach aber müßte der Engel es dennoch gewußt haben, nur daß Daniel ihn nicht verstanden hätte! unserm Autor zufolge müßten wir daher annehmen, daß die vier Thiere in Daniel's Vision nicht diejenigen gemeint seien, die alle Exegeten darunter verstehen; das erste wäre also eine Anspielung auf das babylonische Reich, das zweite auf das medische, das dritte auf das persisch-medische, das vierte auf das griechische, die alle während des zweiten Tempels existirten. Darum heißt es auch in der Vision vom zweiten Thier (7, 5): „auf Einer Seite richtete es sich auf, und drei Rippen hielt es im Maul, zwischen seinen Zähnen," weil Darius, der Meder, welcher Babel eroberte und zerstörte, nur über Medien, Babylonien und Assyrien regierte, das durch Nebucadnezzar, der Ninive eroberte, an Babylonien kam; aber über Persien und die ihm unterworfenen Staaten herrschte Darius nicht. Mit Cyrus dem Perser aber, der sein Eidam und König von Persien war, und Medien von Darius ererbte, fing die Herrschaft des dritten Thiers an, die Alles umfaßte, wie er selbst (Ezra 1, 2) sagt: „Alle Königreiche der Erde hat der Gott des Himmels mir gegeben," vom dritten Thiere heißt es (Dan. 7, 6): „Es hatte vier Flügel von einem Vogel auf seinem Rücken, und vier Köpfe hatte das Thier," eine Anspielung auf die Könige, die das vereinte persisch-medische Reich beherrschten, deren es vier gab, wie es (ebend. 11, 2) heißt: „Noch drei Könige werden aufstehen für Persien, der vierte aber wird ungemein viel reicher sein, als alle, und in seiner Macht und in seinem Reichthum wird Alles aufhetzen das griechische Reich." Für diese Deutung spricht auch der Text selbst (7, 19): „Dann wollte ich noch die Wahrheit über das vierte Thier wissen, das verschieden war von allen, ungemein furchtbar, seine Zähne von Eisen u. s. w." Es wäre dies sonach die griechische Supre-

marke, die mit Alexander dem Großen begann, von dem es heißt (8, 21): „Und der rauharige Bock ist der König von Griechenland und das große Horn zwischen seinen Augen ist der erste König“ und was noch folgt ist die Beschreibung des Reiches des vierten Thieres während des zweiten Tempels bis zu Antiochus.

Diese Exegeten nun müssen annehmen, daß der eigentliche Messias = Glaube nur traditionell sei, und daß weder im Pentateuch, noch in den Propheten irgend eine Prophezeihung vorkomme, die nothwendig auf die Sendung des Messias hindeute, indem alle Stellen vielmehr nach ihrem Zusammenhang auf schon vergangene Verhältnisse applizirt werden können. So läßt sich: „das Scepter wird nicht weichen von Juda“ (1. B. M. 49, 10) dahin deuten, daß die Größe und der Vorzug des Stammes Juda nicht aufhören werde, indem derselbe immer den Vorantritt im Kriege haben werde, bis Silo wird zerstört sein, — כי יבא שילה wäre zu erklären, wie ובא־השמש וטהר (3. B. M. 22, 7) „wenn die Sonne untergegangen, ist er rein“ — weil nach der Zerstörung Silo's, als Saul zum König gesalbt ward, diese Suprematie von Juda wich, indem dieser Stamm seitdem nicht mehr zuerst in's Feld rückte. Man könnte כי יבא שילה auch erklären: bis sein Sohn kommen wird, auf David anspielend, etwa Silo ableitend von ובשליתה (5. B. M. 28, 57) „ihre Frucht,“ לא יסיר müßte man erklären לא יקרב, es wird sich nicht nahen, wie Richter (4, 18): „Tritt näher, mein Herr! tritt näher zu mir“ (סורה) und der Sinn wäre dann: die Herrschaft werde nicht an Juda kommen, so daß das Scepter und der Gesetzgeber bei ihm wären, bis David kommt, denn zu ihm werden sich alle Stämme sammeln; „zu ihm wird sein eine Versammlung der Völker,“ wo Völker zu erklären wäre, wie (5. B. M. 33, 19): „Völker werden berufen werden auf den Berg,“ welches Onkelos mit: „die Stämme Israel's“ paraphrasirt. Vielleicht läßt sich die Stelle auch noch auf andre Art mit der Vergangenheit übereinstimmend erklären, wie Ebn Ezra that (von dem obige Erklärungsarten alle sind. d. U.).

So deuten sie auch die Stelle Zachar. 9, 9: „Freue dich sehr, Tochter Zion's! jauchze, Tochter Jerusalem's! siehe! dein König wird dir kommen, gerecht und siegreich ist er, arm und reitend auf einem Esel“ auf Zarubabel, von dem es heißt (Chaggai 2, 23): „Ich nehme dich Zarubabel, Schealtiel's Sohn, meinen Knecht, und mache dich wie ein Siegel, denn dich habe ich erwählt;“ noch viele andre Prophetenstellen, hauptsächlich in Zacharias, beziehen sich unstreitig auf ihn. So ist die Stelle Maleachi 3, 3 ff: „Es wird sitzen der Läuterer und Reiniger des Silbers, und reinigen die Söhne Levy's und selbe läutern wie Gold und Silber, und sie werden dem Ewigen Speiseopfer darbringen in Gerechtigkeit, und dem Ewigen wird angenehm sein das Speiseopfer Juda's ꝛc.“ ganz auf Ezra zu deuten, der alle Familien geläutert, die Priester gereinigt, sie von den Israe-

liten geschieden, sowie die Israeliten von ausländischen Mädchen. Ebenso erklären sie alle Prophezeihungen auf ähnliche Art mit schon Geschehenem übereinstimmend. Sie behaupten aber, der eigentliche Messiasglaube sei traditionel, denn Onkelos, der Proselite, ein Jünger Schmaja und Abtalion's, Zeitgenossen des zweiten Tempels, deute die Stelle 1. B. M. 49, 10 auf den Messias, eben dies thue unsre heutige Tradition, und die Tradition sei nicht zu verwerfen; denn wollten wir dies, so könnten wir bald auch den Glauben ganz und gar verwerfen und die Stellen auf ganz andere Art erklären; die Tradition sei also Alles in Allem.

Dagegen behaupten wir aber: wenn aus den Bibelstellen sich kein Beweis führen läßt, so läßt sich auch aus der Tradition allein keiner liefern. Denn es läßt sich leicht einwenden, wenn er auch zu Onkelos Zeit noch nicht gekommen war, so konnte er ja später gekommen sein, nach dem Spruche der Rabbinen (Sanhedr. 98 a): „Wenn sie (die Israeliten) es verdienen, dann kommt er „„mit den Wolken des Himmels““ (Daniel 7, 13), wenn sie es nicht verdienen „„arm und auf einem Esel reitend““ (Zachar. 9, 9). So könnte man ganz wohl erwiedern, er sei seit Onkelos schon gekommen, nur, daß durch unsere Sünden nicht alle das verheißne Gute mit ihm eingetroffen sei, so daß die Zeitgenossen meinten, es sei der Messias gar nicht.

Bei alle dem bleibt es wahr, daß im Pentateuch und in den Propheten Stellen vorkommen, die unbestreitbar Israel's Größe und Gedeihen verheißen, die aber bis jetzt weder ganz noch theilweise ihre Erfüllung gefunden haben. So die Stelle 4. B. M. 21, 17: „Heraufzieht ein Stern von Jakob, es erhebt sich ein Scepter aus Israel, zertrümmert die Ecken Moab's, und zerschlägt alle Söhne Seth's," wozu die Rabbinen anmerken: „„zertrümmert die Ecken ꝛc."" das ist David," und zerschlägt alle Söhne Seth's"" „das ist der König Messias;" (s. die Paraphrasen Onkelos, Jonath. b Uziel) welches Letztere um so richtiger sein muß, als David nicht über alle Söhne Seth's herrschte und überhaupt noch kein König von Israel über alle Völker der Erde, was man doch unter den „Söhnen Seth's verstehen muß, bisher regierte. — So heißt es in Jesaias 54, 9: „Denn, wie die Fluthen Noah's ist dies mir; wie ich geschworen, nie mehr Noah's Fluthen über die Erde zu bringen, so habe ich auch geschworen u. s. w."; dennoch sind wir noch heute in der Bedrückung, und es ist also keineswegs in Erfüllung gegangen. Ferner heißt es Jesaias 66, 22: „Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich mache, ewig vor mir bestehen, so soll eure Nachkommenschaft und euer Name bestehen." Diese Verheißung deutet unwiderleglich auf ein Fortbestehen der Gesammtnation durch alle Zeiten und auf eine einstige Größe derselben. Es hat nämlich Nationen gegeben, wie die Philister, die Ammoniter, Amalek und andre, deren Nachkommenschaft vielleicht noch besteht, deren

Namen aber untergegangen ist, denn heutzutage gibt es keine derselben mehr. Von andern Nationen dagegen hat sich nur der Name, ohne die Nachkommenschaft forterhalten. So ist Egypten häufig ganz verheert worden, wie Ezekiel von ihm prophezeihte, und jedesmal, wenn es wieder colonisirt wurde, wurden alle neuen Ansiedler desselben Egypter genannt, wiewohl sie nicht egyptischer Abkunft waren. Keine Nation aber gibt es, von der sich Name und Nachkommenschaft zugleich erhalten haben, als die israelitische, von der es heißt: „so soll eure Nachkommenschaft u. euer Name bestehen." Dieses Fortbestehen wird mit dem des neuen Himmels und der neuen Erde parallelisirt, damit man nicht sagen könne, da es in der Natur alles Entstandenen liegt, wieder zu vergehen, und wie die andern Nationen, die entstanden waren, vergingen, so müsse auch die israelitische, da sie einmal entstanden ist, wieder aufhören; hier wird im Gegentheil gezeigt, daß es nicht nothwendig sei, daß alles Gewordne vergehe; denn Himmel und Erde sind ja neu, d. h. geworden nach der Auffassung der Gesetzesbekenner und der Gläubigen an die Schöpfung, und dennoch bestehen sie fortwährend vor Gott, d. h. sind ewig, wie David es ausdrückt: „Er stellte sie auf immer, auf ewig, ein Gesetz gab er, das nicht vergeht" (Psalm 148, 6). So werden auch Israel's Nachkommen sammt ihrem Namen unvergänglich fortbestehen. — Bei Jeremias (31, 35) heißt es: „So spricht der Herr, der die Sonne einsetzt zum Licht des Tages, die Gesetze des Mondes und der Sterne zum Lichte der Nacht 2c. — wenn diese Gesetze vor mir weichen, spricht der Herr, so werden auch Israel's Nachkommen aufhören, ein Volk zu bilden vor mir alle Tage." Dies ist abermals eine Verheissung, die die Fortdauer Israel's und seine einstige Größe verspricht; denn verspräche sie, daß es bei seiner Fortdauer in ewiger Bedrückung bleiben sollte, so wäre dieses ein Fluch statt eines Segens. — Von den Prophezeihungen Ezekiel's über den Tempelbau (C. 40 ff) ist zwar manche während des zweiten Tempels schon in Erfüllung gegangen, wie aus den Worten der Rabbinen Tract. Menachoth, Perek Hatecheleth (45 a) zu entnehmen ist: „„So spricht der Herr, Gott: im ersten Monat, am Ersten des Monats sollst du nehmen einen jungen Stier ohne Fehl und das Heiligthum entsündigen (reinigen)"" (Ezekiel 45, 18). Frage: „Brachte man denn am Neumond ein Reinigungs- (Sünd-) Opfer; es sollte ja ein Ganzopfer sein?" Darauf erwiederte R. Jochanan: „Diese Stelle wird uns Elias einst erklären müssen." R. Asche aber sagte: „Man brachte Einsetzungs-Opfer unter Ezra, wie unter Moses" (3. B. M. C. 8) d. h. zu Ezra's Zeit ist diese Prophezeihung in Erfüllung gegangen. — Aus Tract. Middoth erhellt zwar, daß die Zeitgenossen des zweiten Tempels, so weit es ihnen möglich war, denselben ganz nach Ezekiel's Beschreibung bauten; dennoch ist es eine Thatsache, daß viele Umstände aus Ezekiel's Prophezeihung

weder in Ezra's, noch in des zweiten Tempels Zeiten erfüllt worden sind. So hat die Gebietsvertheilung des Landes nach den Stämmen (C. 48) keineswegs stattgefunden, alle wohnten vielmehr durcheinander, und weder irgend ein Stamm, noch der Naſi hatte ein Familien-Erbgut nach Ezekiel's Prophezeihung. So finden wir auch keine Epoche, in der sich die Prophezeihung über Gog (C. 38 und 39) bestätigt hätte. Denn was sich bei Joseph Sohn Gorion's, des Priesters, über die Kriege des griechischen Königs Antiochus gegen Jerusalem, und dessen Niederlage durch die Hasmonäer findet, stimmt keineswegs mit der Prophezeihung über Gog und Magog zusammen. Zwar findet man in den spanischen Annalen von der Ankunft der Gothen (die Nachkommen von Gog waren) in Spanien erzählt, und wie sie Rom und ganz Italien von den Griechen eroberten; aber ihre Herrschaft erstreckte sich nicht nach Palästina, welches sie nicht eroberten, auch wohnten die Israeliten damals gar nicht in ihrem Lande, wie es doch in der Prophezeihung über Gog heißt. — Wenn es Jerem. Klagel. 4, 22 heißt: „Aufgehört hat deine Sünde, Tochter Zion's! Er wird dich nicht mehr in's Exil führen," so läßt sich dies nur auf das jetzige, und bis jetzt letzte Exil des zweiten Tempels anwenden, denn nach dem babylonischen Exil wurden wir ja wieder durch Titus exilirt. Dort heißt es weiter: „Er sucht deine Sünde heim, Tochter Edom's!" was deutlich auf das römische Exil hinweist. Sind auch die Kithäer (Römer) eigentlich griechischer Abkunft, so ist es doch möglich, daß sie das vierte Thier der Vision sind, da sie nach dem Untergange des griechischen Reichs die Welt beherrscht haben. Tochter Edom's nennt sie die Schrift, weil sie ihren Glauben von einem edomitischen Mönche empfingen. Denn die Edomiten nahmen zuerst Jesus Lehre an, alle Völker aber werden nach dem Namen desjenigen Volkes genannt, mit dem sie sich vermischen. Solche, die sich zum jüdischen Gesetze bekehren, heissen Israeliten oder Juden, wenn sie auch zu andern Nationen gehören. So heißen denn auch die Römer Edomiten; alle Völker, die sich zum Islam bekehrten, Ismaeliten, nach dem ersten Volke, das diese Religion bekannte, und das von Ismael abstammte. Damit nun dieses letzte Exil, nach welchem Gott die Tochter Zion's nicht mehr in's Exil schicken, und das er an der Tochter Edom's heimsuchen wird, nicht auf die alte edomitische Nation bezogen werde, die damals noch das Gebirg Seir bewohnte, heißt es ebenda v. 21: „Tochter Edom's, die du wohnest im Lande Uz" (des Enkels Sem's 1. B. M. 10, 23), denn die das Gebirg Seir bewohnte, sollte schon vor dem zweiten Exil aufhören, indem die Hasmonäer sie vernichteten, so wie das alte griechische Reich von der Welt verschwand und die Suprematie den Römern, die auch griechischer Abkunft waren, überlassen mußte, und diese heißen heutzutage: die edomitische Nation. Aber auch die Herrschaft des vierten Thiers der Vision ist nicht in allen De-

talls, wie sich solche im Buche Daniel's vorfinden, zur Wirklichkeit geworden, weder in den Ereignissen, die über Israel hereingebrochen sind, noch in den Schicksalen seiner Feinde, so daß die Einzelheiten dieser Vision immer noch nicht übereinstimmend sind. Der Art gibt es noch viele Prophezeihungen, die in der Vergangenheit nicht ihre Erfüllung gefunden, besonders die Prophezeihung Maleachi's, des letzten der Propheten, der verkündet: „Siehe! ich sende euch den Propheten Elias, ehe der große, furchtbare Tag des Herrn kommt, und er wird das Herz der Eltern den Kindern und das Herz der Kinder ihren Eltern wieder zukehren" (3, 23 u. 24), welches noch nie erfüllt worden.

Kap. XLIII.

Alle Dinge haben zweierlei Arten des Existirens: eine virtuelle (mögliche) und eine actuelle (wirkliche). Das Auffassen der wirklichen Existenz kann wieder auf zweierlei Art stattfinden: 1) entweder vermittelst einer sinnlichen Wahrnehmung, wie Gesicht, Gehör; dies ist aber eine schwache, weil der Sinn nur das Accidenz wahrnimmt, wie: weiß, schwarz, lang, breit u. a. m.; weßhalb auch häufige Täuschungen hierbei vorkommen, denn das Gesicht kann das Grade krumm, das Viereckige rund und umgekehrt wahrnehmen, wie dies in Euklid's Optik zu ersehen; so kann auch das Gehör sich irren, auch haben die Sinne sonst noch viel Mangelhaftes; 2) die verstandesmäßige Auffassung, wenn der Geist an dem sinnlich Wahrgenommenen die Accidenzien ausscheidet und das Wesen desselben festhält, welches die eigentliche wirkliche Existenz der Dinge erst ausmacht. Aus diesem Grunde wird in der Bibel Gottes Art, die Dinge anzusehen, als die verstandesmäßige Auffassung angegeben. Als nehmlich Samuel hinging, um David zu salben, und beim Anblick Eliab's sprach: „Gewiß steht da vor dem Ewigen sein Gesalbter!" (1. Sam. 16, 6) sprach Gott zu ihm: „Schaue nicht auf sein Aussehen und auf die Höhe seines Wuchses, denn ich verwerfe ihn. Denn nicht so, wie es der Mensch ansieht, sieht Gott es an; denn der Mensch sieht auf den Schein, Gott aber sieht auf das Herz." (v. 7.) Weil Samuel wähnte, Eliab sei des Königthums würdig, weil er sehr schön und schlank gewachsen war, empfahl ihm Gott, nicht auf sein Aussehen zu sehen, d. h. auf seine rothe und weiße Farbe, welches in die Kategorie der Qualität gehört, und nicht auf seine hohe Statur, d. h. nicht auf die Quantität, denn der Mensch sehe auf die Augen, d. h. fasse die Dinge nur nach ihren Accidenzien auf, welches eine hauptsächlich den Augen zukommende Auffassungsart ist, Gott aber sehe in das Herz, d. h. fasse die Dinge auf eine Art auf, die dem Herzen, d. h. dem Verstande zukommt, welcher die wahre Wesenheit, also ihre wahre Art zu sein erkennt.

Das Auffassen der möglichen Existenz kann auch auf zweierlei Art geschehen: 1) der Existenz nach ihren Ursachen, welches eine richtige Auffassungsart ist, indem, sobald die Ursachen vorhanden sind, die Sache nothwendig auch vorhanden sein muß; 2) der Existenz in Gottes Allwissenheit; dieses ist die vorzüglichste aller Auffassungsarten, weil das Wissen Gottes von einer Sache, die eigentlichste Ursache von deren Dasein ist, weil es die Ursache aller Ursachen ist, insofern andre Ursachen durch Gottes Veranstaltung auch täuschen können, was das Auffassen durch die Allwissenheit Gottes niemals kann. Diesem nach muß das prophetische Wissen, als direct von Gott emanirend, richtiger als alles andre Wissen sein, welches aus andern Ursachen herrührt, die auch trügen können. Darum ruft Jesaias in seiner Prophezeihung über Babel C. 47, 13: „Du ermüdest durch dein vieles Rathfragen; so laß sie doch aufstehen und dir helfen die Himmelsschauer, die Sternseher, die auf Monate bekannt machen von dem, was über dich kommt," worauf die Rabbinen bemerken: „von dem" aber nicht „alles was." Die Sternseher können nehmlich aus zwei Gründen nicht die Dinge in der ganzen Wahrheit erfassen. Erstens fließt ihr Wissen aus der Kenntniß der Ursachen der durch die Sterne verhängten Dinge, sie müssen also für dieses Wissen eine gewisse Zeit abpassen, was der Prophet nicht braucht, denn bei Gott sind alle Zeiten gleich. Diese Ermüdung hat der Prophet Micha (3, 6—8) gut charakterisirt, indem er den Zauberern, Astrologen und falschen Propheten zuruft: „Deßhalb soll euch die Nacht zu sehen verhindern, zu dunkel soll es sein zum Zaubern, die Sonne wird untergehen für die Propheten, der Tag wird schwarz über ihnen werden. Und schämen sollen sich die Seher, und erröthen die Zauberer, und alle ihr Gesicht verhüllen, denn da gibt's kein Orakel von Gott. Ich aber bin erfüllt mit Kraft durch den Geist Gottes, mit Urtheil und mit Stärke, um Jakob sein Vergehen zu verkünden, Israel — seine Sünde." Hier wird zu verstehen gegeben, daß Zauberer und Sterngucker die Sonne und Sterne nöthig haben, um die Höhe aufzunehmen, die Stunde zu bestimmen, den Stand zu erkennen und so die Zukunft vorauszusagen, deshalb heißt es: „die Sonne wird untergehen für die Propheten und der Tag wird dunkel über ihnen werden" — unter Tag ist hier Nacht zu verstehen, wie: „an dem Tag, wo ich schlug alles Erstgeborne" (4. B. M. 3, 13) — ohne Sonne und Sterne, wenn die Nacht schwarz ist, wie an Regentagen, können sie die Constellation nicht erkennen, deshalb müssen sich schämen die Seher 2c. Der Prophet hingegen, der vom Geist Gottes erfüllt ist, der in gar keiner Beziehung steht mit irgend einer Zeit, kann zu jeder beliebigen Stunde prophezeihen, denn er braucht nicht erst die Höhe der Sonne und Sterne aufzunehmen, da seine Kenntniß der Dinge aus einer höhern Ursache entspringt. Darum heißt es von ihm: „Ich aber bin erfüllt mit Kraft durch den Geist Gottes," d. h. da ich nur durch die Kraft des

Geistes Gottes prophezeihe, so brauche ich keine bestimmte Stunde, indem ich zu jeder Zeit prophezeihen kann, denn für mich gibt es kein Hinderniß, weil Alles lediglich vom Willen Gottes abhängt.

Der zweite Grund, der ihre Erkenntniß der Dinge in der ganzen Wahrheit hindert, ist, daß ihre Kenntniß nicht hinreicht, alle Ursachen der zukünftigen Ereignisse der Wahrheit nach zu erfassen, weshalb es ihnen unmöglich wird, ein richtiges Urtheil festzustellen. Ja oft muß sogar bei vergangnen Ereignissen, deren Ursachen schon alle realisirt worden sind, ihr Geist zu schwach werden, um ein richtiges Urtheil zu finden. So muß man Deborah's Worte über Sisera's Mutter (Richter 5, 28—30) erklären. Als diese besorgt war über ihres Sohnes langes Ausbleiben im Kriege, und zu erfahren suchte, warum sein Wagen zu kommen säume, suchte sie sich durch Zauberei, oder durch die Sterne, oder durch Geomantie Gewißheit zu verschaffen; alle Ursachen waren damals schon erfüllt, denn die Schlacht war schon geliefert, und sie konnte wohl erkennen, daß ihr Sohn Sisera von zwei Frauen auf's Haupt geschlagen worden; die Klügsten unter ihren Edelfrauen konnten Blut in Sisera's Lager wahrnehmen, so wie, daß die Schlacht zu Ende war, daß die Helden mit Blut bespritzt waren, insbesondere Sisera durch zwei Frauen — Deborah und Joel — dennoch konnten sie zu keinem richtigen Schluß daraus kommen, sondern legten es zu ihrem eignen Besten aus. „Die Klügsten ihrer Edelfrauen stimmen ihr entgegen:

„Auch sie erwiedert selbst sich ihre Rede:
„„Wie sollen sie nicht finden" — „vertheilen die Beute?" —
„„Ein Mädchen" — „ja, zwei Mädchen für jeglichen Helden"—
„„Die Beute der bunten Gewänder für Sis'ra" —
„„Die Beute der bunten, gestickten Gewänder" —
„„Die bunten, doppelt gestickten am Halse der Erbeuteten.""

Sie konnten nehmlich nicht verstehen, wie so zwei Frauen den Sieg davontragen sollten, darum erklärten sie sich das Ausbleiben durch die Vertheilung der Beute, und das Unterliegen der Helden unter zwei Frauen, indem sie annahmen, daß sie ein oder zwei Mädchen für jeden Helden gefunden hätten, wo diese dann durch übermäßigen Liebesgenuß sich geschwächt hätten; das Blut erklärten sie sich durch die gefärbten und gestickten Gewänder der Beute. weil sie dieses aber von zwei Frauen herkommen sahen, raffinirten sie noch die doppelt gestickten Gewänder hinzu.

Alles dies beweist hinlänglich die Ohnmacht der Astrologen, irgend etwas mit Gewißheit, sogar von vergangenen Dingen, bei denen schon alle Bedingungen erfüllt sind, geschweige von zukünftigen, deren sämmtliche Bedingungen sie gar nicht erkennen können, bestimmen zu wollen. Wenn sie nehmlich alle von den Sternen herzuleitenden Bedingungen auch wirklich erkannt haben, so können sie doch noch nicht die in Gottes Weisheit begründeten Beschlüsse, der über alle Bedingungen erhaben ist, und

sie alle vereitelt, um seinen eignen Willen auszuführen. So finden wir, daß Elias den Regen aufhielt, wann er wollte, dagegen wieder durch sein Gebet zur Zeit der größten Dürre ein Wölkchen so klein wie eine Mannshand heraufkommen und regnen ließ, weil es so nach Gottes Willen beschlossen war (Könige I. C. 17 u. 18), wiewohl alle natürlichen Bedingungen damals diesem Ereigniß entgegen waren.

Dieses beweist, daß die Erkenntniß der Propheten von den Dingen eine richtige ist, und auf keine Weise trügen kann, weil sie von Gott ausfließt, der die Bedingung aller Bedingungen ist, und in dessen Macht es liegt, andre Bedingungen zu vereiteln oder zu bestätigen, nach seinem Willen und dem Rathschlusse seiner Allweisheit.

Kap. XLIV.

Die Verkündigung, die noch heute aus den Worten der Propheten zu uns gelangt, ist ohne Zweifel wahr, und kann unmöglich trügen. Denn 3 Fälle sind möglich, wodurch bei einer Sache, die dem Menschen durch einen Mittler verkündigt, oder durch die Schrift bekannt wird, Trug stattfindet. 1) Von Seiten des Verkündigers; wenn er kein Wahrheitsfreund ist, oder die Sache selbst nicht genau kennt. 2) Von Seiten des Mittlers, dem die Verkündigung geworden, wenn er sie nicht genau versteht, oder Dinge von selbst hinzufügt. 3) Wenn der Gesandte, oder der, dem der Mittler die Schrift übergeben, betrügt. Keiner dieser Fälle findet bei den Schriften der Propheten, die wir noch jetzt besitzen, Anwendung. Denn der Verkündiger — Gott — ist die absolute Wahrheit, da er die Ursache aller Ursachen ist, und keine ihm entgehen kann, folglich kann bei ihm von Trug durchaus keine Rede sein. Der Mittler, an den die Verkündigung ergangen, kann ebenfalls unmöglich trügen, denn wäre der Prophet kein Wahrheitsfreund, so würde die Gottheit keine prophetische Begeisterung ihm zuströmen lassen; nach den Worten Salomo's: „ein Gräuel des Ewigen sind falsche Lippen; die Redlichkeit üben — sein Wohlgefallen" (Sprw. 12, 22). Bekanntlich fühlt man sich auch zu Aehnlichem hingezogen, Entgegengesetztes meidend; wäre nun der Prophet kein Verehrer der Wahrheit, so würde gewiß der Geist Gottes nicht auf ihm ruhen. So du mir aber einwendest, der Prophet könne sich ja in der Auffassung täuschen, wie dieses Chananja, Sohn Asur, (Jer. 28, 1) begegnete, so ist dieses nur möglich, so lange sich die Worte des Propheten nicht bewährt, sobald sie sich aber mehrmals bewährt haben, so kann er keiner Täuschung unterliegen. Von Seiten des Gesandten oder des Ueberbringers der Schrift — der bis zu uns fortlaufenden Tradition — ist nicht minder Trug unmöglich, denn eine Tradition, die sich vom Vater zum Sohne

forterbt, kann in keiner Weise verfälscht sein; denn wer möchte wohl seinem Sohne Lügen vererben? Der erste Vater, der die Prophetie überkommen, hätte sie gewiß nicht seinem Sohne überliefert, sie weiter bis auf unsre Zeit herab fortzupflanzen, so er nicht den Propheten wahrhaft befunden. Demnach, da die Grundlage auf Wahrheit basirt ist, so ist von Seiten der Tradition kein Trug zu befürchten. Bewährt sich aber eine Sache sowohl von Seiten des Gebers, als des Empfängers, als des Trägers der Tradition, so ist sie über allen Zweifel. Und dieses ist das Zeichen des Bundes, den Gott mit uns geschlossen über die Ankunft eines Erlösers: „und es kommt für Zion ein Erlöser, so wie für die, so zurückkehren von ihrem Frevel in Jakob, spricht Gott. Und ich schließe diesen meinen Bund mit ihnen, spricht Gott. Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich gelegt in deinen Mund, sie sollen nicht weichen aus deinem Munde ꝛc.“ (Jes. 59, 20 u. 21), d. h. das Bundeszeichen, daß die Bestimmung über die Ankunft des Erlösers in Erfüllung gehen wird, besteht darin, daß die Verheißungen in jeder Hinsicht wahr sind, sowohl von Seiten des Bestimmenden, denn es sind zuverlässige Worte aus dem Munde und dem Geiste Gottes, der durchaus nicht trügen kann, wie wir im vorigen Kapitel nachgewiesen, weil Niemand ihn zu hindern vermag, denn er ist ja die Ursache aller Ursachen; darauf beziehen sich die Worte: „Mein Geist, der auf dir ruht,“ als auch von Seiten des Mittlers, dem die Verkündigung geworden, denn auch dieser kann nicht trügen, und seine Prophetieen sind nicht dem Irrthume unterworfen, weil sie schon oft erprobt worden und sich bewährt haben. Jesaias hat nehmlich den Anzug Sanherib's und seinen Sturz vorher verkündigt, die Zerstörung Jerusalem's durch den König von Babel, den Fall Babel's, das Glück des Cyrus, die Wiederherstellung Jerusalem's durch Cyrus; und alle diese Prophezeihungen sind eingetroffen, demnach wird auch seine Prophetie über die einstige Erlösung Israel's in Erfüllung gehen. Dieses wird angedeutet durch: „und meine Worte, die ich gelegt in deinen Mund;“ die Erfüllung nehmlich sämmtlicher Verheißungen, die ich in deinen Mund gelegt, dient zum Bundeszeichen für die Ankunft des Erlösers, denn durch sie ist es klar geworden, daß du ein Mann der Wahrheit bist. Aber auch von Seiten der Tradition ist Trug unmöglich, denn Gott hat ja versichert, daß die Ueberlieferung ununterbrochen und ohne Zweifel vom Vater auf den Sohn sich fortpflanzen werde: „nicht sollen sie weichen aus deinem Munde und dem Munde deiner Nachkommen.“ Dieses ist ein zuverlässiges Zeichen, daß der Bund über die Ankunft des von den Propheten verheißenen Erlösers von Bestand ist.

Kap. XLV.

Das Wort ברית (Bund) wird gebraucht von einer Bestätigung oder einem Eide, überhaupt von jedem Akte, der von Leuten vollzogen wird, die ein Bündniß mit einander schließen, um das Band der Freundschaft gegenseitig zu befestigen; wobei sie sich ein Zeichen zu machen pflegen, dessen Existenz auf ihren Bund hinweis't, gleichsam als Zeugniß, das für eine Sache spricht; so sagt Laban zu Jakob: „und nun komm! laß uns einen Bund schließen, ich und du, daß er ein Zeugniß sei zwischen mir und dir" (1. B. M. 31, 44). Er errichtete einen Steinhaufen und sprach: „dieser Steinhaufe sei Zeuge zwischen mir und dir heute." So ist der Regenbogen ein dauerhaftes Zeichen, auf die Erhaltung des Bundes hinweisend, den Gott mit Noah und seinen Söhnen geschlossen. Das Schließen eines Bundes bestand aber, nach dem, was in der h. Schrift sich darüber vorfindet, darin, daß man ein Thier in zwei Theile zerschnitt, und durch die Stücke ging, so sagt der Prophet: „das Kalb, das sie in zwei Theile zerschnitten, und zwischen dessen Stücke sie gingen". (Jer. 34, 18). Als Gott mit Abraham einen Bund schloß, sprach er zu ihm: „nimm mir eine dreijährige Kalbe ꝛc., und er brachte ihm alle diese und durchschnitt sie in der Mitte ꝛc." (1. B. M. 15, 9). Sodann wird erzählt, daß Abraham in einer prophetischen Erscheinung die Herrlichkeit Gottes zwischen den Stükken durchgehen gesehen habe, zum Zeichen für den Abschluß des Bundes: „siehe ein rauchender Ofen und eine Feuerflamme, welche hindurchfuhr zwischen jenen zerlegten Stücken" (das. V. 17). Darum heißt es auch gleich darauf: „an demselben Tage schloß der Ewige mit Abraham einen Bund." Das Zerschneiden eines Thieres bei Errichtung eines Bundes sollte aber zum Zeichen dienen, daß der Bund der Freundschaft die zu verbindenden Personen dergestalt umschlingen müsse, daß Beide gleichsam nur Einen Körper ausmachen, und jeder auf die Wohlfahrt des Nächsten, wie auf die eigne bedacht sei. So wie nehmlich die beiden Stücke des Thieres, so lange es lebte, nur Einen Körper ausmachten, wovon jeder Theil den Schmerz des andern empfand, so daß, wenn der eine Theil erkrankte, oder Schaden litt, auch der andere davon afficirt wurde, und nur der Tod sie trennen konnte, so sollen auch die zu verbindenden Personen, so lange sie leben, Einen Körper ausmachen, und nur der Tod sie trennen. Daraus folgt, daß, wenn der Eine merkt, sein Bundesgenosse leide irgend einen Schaden oder Verdruß, er sich zu dessen Rettung jeder Gefahr unterziehen müsse, wie für sich selbst; so darf er es auch nicht verhehlen, wenn er erfährt, man habe irgend einen bösen Anschlag gegen ihn im Sinne; so ist er auch verpflichtet, ihm seine Geheimnisse und die verborgendsten Gedanken seines Herzens mitzutheilen, denn der Freund ist ja nichts andres,

als er selbst, darum muß er ihn auch wie sich selbst lieben, wie es heißt: „Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst lieben;" so wie nehmlich bei der Liebe zu dir selbst nichts Aeußerliches ist, so darfst du auch die Liebe zu deinem Freunde nicht als etwas Aeußerliches erachten, denn das ist ja die Definition der wahren Liebe, daß der Liebende mit dem Geliebten völlig eins wird. Merkwürdig ist, daß der Zahlenwerth des Wortes אהבה (Liebe) gleich ist dem des Wortes אחד (Eines) (jedes ist nehmlich = 13) andeutend, daß du die geliebte Person nicht als eine außer dir befindliche betrachten darfst, darum mußt du ihr auch vertrauen, und deine Geheimnisse wie dir selbst offenbaren. Dieses freilich nur dann, wenn du den Freund als einen zuverlässigen erprobt und bewährt gefunden, denn jedem Freunde seine Geheimnisse zu offenbaren, ist nicht rathsam, gar Manchen hält man für einen Freund, der es nicht ist, der sich später in einen Feind umwandelt und auf Nachtheil und Verderben sinnt. Schon David erklärte, daß er sich vor seinen Freunden, die seine Geheimnisse wissen, mehr fürchte, als vor seinen Feinden, indem er sagt: „denn kein Feind lästerte mich, von dem ich es ertragen, kein Hasser erhob sich über mich, vor dem ich mich verborgen hätte" (Ps. 55, 13); „vor dir aber, den ich mir gleich geachtet, mein Freund und Vertrauter," auf Achitophel und Consorten anspielend: „mit dem ich über meine Geheimnisse Rath pflog," vor dir kann ich nicht genug auf meiner Hut sein, und mich schützen, von dir habe ich Alles zu befürchten, muß des größten Schadens gewärtig sein, da du in meine Geheimnisse eingeweiht bist. Darauf gibt er zu erkennen, daß er keine andre Abhülfe wisse, als zu Gott zu beten, sie plötzlich sterben zu lassen, damit sie seine Heimlichkeiten nicht verrathen: „der Tod überrasche sie, daß sie gleichsam lebendig sinken in die Gruft" (das. V. 16). Ist man aber von der Treue und Liebe des Freundes überzeugt, so ist es billig, ihm kein Geheimniß vorzuenthalten, für ihn, wie für sich selbst zu eifern, alles Böse, das Andre gegen ihn im Schilde führen, ihm zu entdecken, und ihn seines Beistandes zu versichern. So offenbarte auch Gott dem Abraham alsbald, nachdem er einen Bund mit ihnen geschlossen, alle Unfälle, die dereinst seine Nachkommen treffen sollten (1. B. 15, 13). Der Ausdruck (v. 14) דן אנכי ist zu nehmen wie: דנני (Genes. 30, 6) und heißt: „dem Volke, dem sie dienen werden, schaffe ich Recht," wie (Ps. 43, 1): שפטני, „schaffe mir Recht," d. h. also: ich werde bis zum Termine der Erlösung auf Seiten der Egypter zu sein scheinen, „aber hernach werden sie auswandern ꝛc." Dieses Hernach zeigt deutlich, daß hier erst ein andrer Inhalt anhebt, und daß der bisherige gleichmäßig in sich war. Gleich darauf (V. 18) heißt es: „an jenem Tage schloß der Ewige mit Abraham einen Bund, nehmlich, deinen Nachkommen habe ich dieses Land gegeben," nachdem er ihm das böse Verhängniß, das ihn als Strafe, oder, wie einige Gelehrte meinen, nach der Vorherbestimmung der

Gestirne treffen sollte, geoffenbaret, gab er ihm die Versicherung, ihm beizustehen, und seine Nachkommen aus der Gewalt aller ihrer Widersacher zu retten. So sagen auch die Rabbinen (Ber. Rabb. P. 44): „bei jener Erscheinung wurden dem Abraham die Unterdrückungen gezeigt, die die Israeliten unter allen Regierungen zu erdulden hätten," denn das brachte ja eben der Bund mit sich, ihm alle Begegnisse seiner Nachkommen zu entdecken, und an ihren Leiden Antheil zu nehmen, sowie der ganze Körper Schmerz empfindet, wenn ein Glied leidet, wie unsre Rabbinen sagen: „Die Gottheit nimmt Antheil an den Leiden Israels" (Megilla 29 a), wie auch geschrieben steht: „mit ihm bin ich in der Noth" (Ps. 91, 15), nach Art eines Freundes, den die Leiden eines geliebten Bundesgenossen schmerzen. In Rücksicht aber auf den Fall, daß die Nachkommen Abraham's nicht immer der speziellen göttlichen Vorsehung, die ihnen in Folge dieses Bundes verheißen worden, würdig sein dürften, hat die höchste Weisheit beschlossen, einen fortwährenden Bund mit Abraham und seinen Nachkommen zu errichten, daß sie sein Volk und Erbe seien, und er ihnen stets zum Gotte sei. Daher erhielt auch Abraham sogleich in der Erscheinung, die nach der zwischen den Stücken folgte, das Gebot der Beschneidung für sich und seine Nachkommen, und es wird dabei ausdrücklich bemerkt, daß sie ein Bundeszeichen zwischen Gott und seinen Nachkommen sein soll (1. B. 17, 7). So lange nun dieses Zeichen bei der Nation fortbesteht, gibt es Zeugniß von dem göttlichen Bande, das an uns geblieben. Darauf zielten auch die Männer der großen Synode in der Segensformel bei der Beschneidung mit den Worten: „und seine Nachkommen siegelte er mit dem Zeichen des heiligen Bundes." Als Nutzen dieses Bundes geben sie daselbst an, den Plagen der Hölle — dem Verderben — zu entgehen, wie es ausdrücklich dabei heißt: „darum zum Lohne dafür hat der lebendige Gott, unser Antheil, unser Hort, befohlen, die Lieblinge unsrer Verwandtschaft vom Verderben zu retten" und zwar „wegen des Bundes, den er unsrem Fleische aufgedrückt." Das Verderben kann hier nicht Tod bedeuten — darin sind Beschnittene und Unbeschnittene gleich — sondern ohne Zweifel die Höllenstrafe. So sagen die Rabbinen im Midrasch: „Abraham sitze am Eingange der Hölle, um die Beschnittenen daraus zu retten." (Ber. Rabba P. 48.) So lange deshalb das Zeichen dieses Bundes bei der Nation fortbesteht, dürfen wir an der Erlösung nicht verzweifeln, wenn auch ein Uebermaß von Leiden stets über uns ergeht; und sind wir heutzutage (im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts) auch einem Kranken zu vergleichen, der dem Tode nahe ist, von dem alle Welt sagt, er habe nicht die Kraft länger zu leben, so dürfen wir doch, so lange noch irgend ein Lebensfunke in im sichtbar ist, die Hoffnung für seine Genesung nicht aufgeben. Mögen darum auch alle Völker behaupten, wir seien ohne Rettung, und jede Hoffnung

uns abgeschnitten, wir sind ein für alle Mal überzeugt, sobald wir das Zeichen dieses Bundes, welches auf das Band zwischen Gott und der Nation hindeutet, an uns erblicken, daß noch Lebenskraft in uns vorhanden, und daß durch dieses Band die Nation ihren ehemaligen Glanz und ihre frühere Größe wieder erhalten, und daß sie mit der Gottheit wieder in Verbindung kommen werde, wie dieses durch die Prophetie früher der Fall war.

Kap. XLVI.

Der Glaube eines Mannes ist nicht fest, seine Treue nicht zuverlässig zu nennen, so er frisch, wohlgemuth und behaglich in seinem Prachtgebäude lebt, wenn seine Unternehmungen gelingen, sein Flachs keinen Schaden leidet, und sein Wein nicht säuert: dann erst bewährt sich sein Glaube, wenn die Schrecknisse der Zeitläufte ihn überfallen, wenn er in Dürftigkeit schmachtet, wenn die Noth den höchsten Grad erreicht, und er immer noch in seiner Redlichkeit beharrt. Dadurch wird der Gerechte erprobt, ob er aus Liebe Gott dient, wenn er fest bleibt in seinem Vertrauen, sein Schicksal mag übrigens sein, welches es wolle: im Wohlstande, im Frieden und im Glücke wird er anerkennen, daß Alles von ihm kommt, und nicht sagen, meine Kraft und meine Macht haben mir dieses Vermögen erworben, sondern um die Dauer dieses Glückes bitten; und zur Zeit der Noth, wenn viele Leiden und Unfälle über ihn kommen, wird er weder selbst den Muth aufgeben, noch Andere entmuthigen, sondern auf den Herrn vertrauen, daß er ihn von jedem Uebel befreien werde. In diesem Sinne sagt der Psalmist (62, 9): „vertrauet auf ihn zu jeder Zeit" — im Glücke sowohl wie in der Noth — „schüttet euer Herz vor ihm aus" und sprechet „Gott ist unsre Zuversicht Sela." Solches Vertrauen wird auch von den Söhnen Korah's im 44. Psalm an der israelitischen Nation gerühmt, daß sie nehmlich in Wohlfahrt, wie in der Noth sich hierin gleich blieb. Jenes Kapitel beginnt: „Gott! mit unsern Ohren haben wir vernommen," d. h. obgleich wir es nicht selbst mitangesehen, so haben wir's doch von glaubwürdigen Männern, denn: „unsre Vorfahren erzählten uns die Thaten, die du geübt zu ihren Zeiten," daß du Zeichen und Wunder zu üben pflegest, denn: „mit deiner Hand hast du Völker ausgetrieben und sie eingepflanzt rc., denn nicht mit ihrem Schwerdte nahmen sie das Land in Besitz rc." Da nun alles Heil unsrer Nation ursprünglich von dir ausgegangen, so solltest du auch jetzt deine Gnade uns nicht entziehen, darum: „Du, mein König, Gott, verordne Hülfe für Jakob," nichts sollte Dich abhalten, denn jeder König steht seinen Dienern bei, sie mögen es verdienen oder nicht; stets vertrauen wir auf dich, und wissen, daß nur: „durch dich wir unsre Feinde zerstoßen, und in deinem Namen wir unsre Widersacher zertreten," wir haben keine

andre Zuversicht, als dich: „denn nicht auf meinen Bogen vertraue ich, und mein Schwerdt kann mir nicht beistehen," sondern du allein bist unsre Hoffnung im Glücke wie in der Noth: „denn du hast uns geholfen von unsern Feinden, und unsre Hasser machtest du zu Schanden," d. h. damals, als wir so glücklich waren, wurden wir nicht stolz und hochmüthig, sondern: „Gottes rühmten wir uns immerfort, und deinem Namen wollen wir ewiglich danken Sela,"wenn wir wie ehemals glücklich sein werden. Die Besorgniß, wir möchten im Glücke deiner vergessen, darf dich daher nicht abhalten, uns beizustehen. „Auch hast du uns verstoßen und beschämt — zur Zeit der Noth — und zogst nicht aus mit unsern Heeren, ließest uns zurückweichen vor dem Feinde, und unsre Hasser zwangen uns, gabst uns gleich Schafen zur Speise hin, und unter die Völker zerstreutest du uns, verkauftest dein Volk ohne Gewinn rc." — Jeden Tag ist meine Schmach mir gegenwärtig und Scham bedecket mich vor der Stimme des Schmähers und Lästerers rc.," d. h. abgesehen von den Leiden, die über mich ergehen, erröthe ich und schäme mich täglich vor denen, die höhnend mir zurufen: siehe, worauf du deine Hoffnung und dein Vertrauen gesetzt! Er steht dir nicht bei, obschon er es vermag! Denn, wer sich auf ein Wesen verläßt, das ihm nichts nützt, schämt sich, wie auch im 22 Ps. bemerkt wird, wo David im Namen jedes einzelnen Exulanten klagt, indem er ausruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Er erklärt sodann weiter, die Beschwerde ergehe nicht über das Verlassen des Landes, denn die ganze Erde ist ja von der Herrlichkeit des Ewigen erfüllt, er klage und beschwere sich nur über das Fernsein der Hülfe. Obschon ich täglich meinen Gott rufe, erhörst du mich dennoch nicht, und auch des Nachts, wo ich keine Ruhe habe, erhalte ich keine Antwort, kein Gehör. Dieses rührt aber nicht von einer Veränderung in dir her, denn ich weiß, daß du heilig, und körperlichen Veränderungen nicht unterworfen bist: „Du Heiliger thronest," bleibst immer in derselben Weise unveränderlich, darum gebraucht er den Ausdruck „יושב," weil dieser ganz besonders den Zustand der Unveränderlichkeit bezeichnet, wie Maimonides in der Homonyme ישב dargethan. David ruft ferner: „unter dem Rühmen Israels," d. h. Israel rühmt sich deiner beständig, daß du ihnen in der Noth beistehst, warum hast du mich nun jetzt verlassen? „Auf dich vertrauten unsre Väter" und zwar nicht vergebens, sondern: „sie vertrauten auf dich und wurden nicht zu Schanden," weil sie nehmlich auf ein ewig dauerndes, unveränderliches Wesen vertrauten, wie es auch (das. 25, 2) heißt: „mein Gott! auf dich vertraue ich, ich werde nicht zu Schanden werden." Denn, wer sich auf einen Gegenstand verläßt, der keine Dauer hat, wird oft in seinen Erwartungen getäuscht, wie Job sagt von denen, die sich auf Wassersammlungen in Teichen verlassen, welche im Sommer versiegen: „sie schämen sich ob ihres Vertrauens, sie kommen dahin, und errö-

then" (6, 20), weil sie sie ausgetrocknet antreffen. Ebenso wer auf seinen Reichthum vertraut, denn er ist ebenfalls nicht von Dauer: „wer auf seinen Reichthum vertraut, der wird fallen" (Sprw. 11, 28). Ebenso auf Menschen: „verflucht sei der Mann, der auf Menschen sich verläßt" (Jerem. 17, 5). Wer aber auf Gott vertraut, den ewig Dauernden, wird in seinem Vertrauen nicht zu Schanden. Darum sagt der Psalmist hier: „auf dich vertrauten sie, und wurden nicht zu Schanden." Und eben deshalb beschwere ich mich über meine Scham, denn ich sehe wohl ein: „ich bin ein Wurm, kein Mann, des Menschen Schmach, vom Volke verachtet; wer mich sieht, spottet meiner;" indem sie nehmlich rufen: „wälze auf den Ewigen dein Vertrauen, er wird ihn retten, schützen, denn er hat Wohlgefallen an ihm." Denn das ist so die Art der Ruchlosen, den zu verspotten, der dem Herrn vertraut, wie es heißt: „den Rath des Armen macht ihr zu Schanden, daß nehmlich der Ewige sein Vertrauen ist" (Ps. 14, 6). Darum nun schäme ich mich so sehr. So ist auch der 16. Vers in unsrem 44. Ps. zu erklären: „Scham bedecket mein Angesicht vor der Stimme des Lästerers und Schmähers," indem sie nehmlich rufen: „wo ist ihr Gott, der Fels, auf den sie vertrauten, er möge nun sich aufmachen, euch helfen und als Zuflucht dienen." (Deuteron. 32, 37 u. 38.) Solche Aeußerungen rühren aber daher, weil sie deine Allmacht in Zweifel setzen. Der Psalmist fährt sodann fort: „Alles dieses ist über uns gekommen, und wir haben deiner nicht vergessen, waren deinem Bunde nicht treulos" —weder in Gedanken —: „unser Herz ist nicht zurückgetreten" — noch durch die That —: „und unser Schritt nicht gewichen von deinem Pfade." Ferner: „obgleich du uns verstoßen an der Drachen Ort, und uns bedeckt mit Todesschatten," d. h. wenn du auch das Joch des Exils uns sehr erschwert, und unsre Leiden uns leicht hätten dahin bringen können, deinen Namen zu vergessen, so magst du doch selbst erforschen: „ob wir denn unsres Gottes vergessen, und unsre Hände ausgebreitet zu einem fremden Gotte." Nachdem er so das Lob des israelitischen Volkes erwähnt, daß sie Leiden und Verbannung aus Liebe zu Gott ertragen, geht er allmälig von der Beschwerde zum Gebet über: „wegen deiner werden wir jeden Tag umgebracht, wir sind gleich Schafen zur Schlachtbank bestimmt; erwache! warum schläfst du Ewiger?" d. h. wohl ertragen wir aus Liebe zu dir jede Qual, so lange noch Leben in uns ist, wie kannst du es aber ruhig mit ansehen, wie wir fortwährend hingemetzelt werden? „Warum verbirgst du dein Antlitz, vergissest unser Elend und unsre Drangsal? in den Staub gebeugt ist unsre Seele, es klebt an der Erde unser Leib" — da wir nun auf's Aeußerste herabgekommen —: erhebe dich, stehe uns bei, und erlöse uns deiner Gnade halber" nicht unsrethalben, denn das liegt ja in der Gnade, daß sie denen umsonst zu Theil wird, die dem Herrn vertrauen, wie es heißt: „wer auf den Ewigen vertraut, den umgibt Gnade." (Ps. 32, 10).

Kap. XLVII.

Hoffen und Harren sind dem Gläubigen nothwendig, wenn er die Gnade erlangen will, die auf das Vertrauen gesetzt ist: „gut ist der Ewige denen, die auf ihn harren" (Klagel. 3, 25). Auch David rühmt von sich: „auf dich hoffe ich den ganzen Tag" (Ps. 25, 5). Die Hoffnung kann aber dreifach sein: 1) aus Gnade, wenn wir nehmlich hoffen, Gott werde uns aus Gnade helfen, ohne irgend ein anderes Motiv; 2) aus Ehre, wenn wir nehmlich auf die göttliche Hülfe hoffen, weil er uns gewöhnlich hilft, und so er uns jetzt nicht hälfe, wäre das eine Verletzung seiner Ehre, denn von einem Herrn, der seinem Knechte gewöhnlich beisteht, und ihn dann in einer Noth sitzen läßt, sagen die Leute, er habe die Macht nicht zu helfen; 3) aus Versicherung, wenn wir nehmlich hoffen, Gott werde sein Wort bewahrheiten, weil er es uns gegeben. Die Hoffnung aus Gnade ist die vorzüglichste, nur besitzt der Hoffende das Vertrauen nicht, daß sein Begehren gewährt werde, weil er sich einer verdienten Gnade für unwürdig hält, seine Hoffnung wird also nicht groß sein, deshalb wird ihm auch die Gnade nicht zu Theil; wäre seine Hoffnung fest, würde auch die Gnade nicht ausbleiben, denn Gott läßt gerne seine Huld zufließen denen, die ganz und gar auf ihn harren (Ps. 147, 11). Die Hoffnung aus Ehre macht schon zuverlässiger, denn, wer einem Menschen gewöhnlich beisteht, darf ihn der Ehre halber nicht leicht stecken lassen, damit man ihn nicht des Unvermögens zeihe (Vgl. Ps. 79, 9 u. 10). In diesem Sinne drückte sich auch Moses in seinem Gebete bei den Kundschaftern aus (4. B. M. 14, 13—16). Darum ward ihm auch die Antwort: „Ich will verzeihen nach deinen Worten" (das. V. 20), d. h. mein Name darf allerdings nicht entweiht werden, doch werde ich mich meiner Ehre unbeschadet an ihnen rächen (das. 21—23). Am zuverlässigsten ist die Hoffnung aus Versicherung, wenn man nehmlich auf die Erfüllung eines schriftlichen oder mündlichen Versprechens hofft, vorausgesetzt, daß der, welcher es gegeben, die Wahrheit liebt. So ruft auch David: „gedenke deinem Diener des Wortes, durch welches du mir Hoffnung gemacht" (Ps. 119, 49), der gemeine Mann oder der Diener hat nehmlich an den Vornehmen oder Herrn keine Ansprüche, außer, wenn ihm dieser ein Versprechen gemacht. Darum müssen wir auch mit Zuverlässigkeit erwarten, daß die Hoffnungen, die die Propheten erweckt, deren Worte über jeden Zweifel erhaben sind, wie wir (Cap. 44) nachgewiesen, jedenfalls in Erfüllung gehen werden. Denn obschon Verheißungen an sich in's Bereich der möglichen Fälle gehören, so sind doch solche, die aus dem Munde Gottes kommen, als nothwendige anzusehen. Zukünftige Dinge sind nehmlich, so lange sie sich noch nicht verwirklicht, bloß möglich; und zwar solche Dinge, die ebensowohl ja wie

nicht eintreten können, z. B. daß es morgen regnen, daß ein Kranker seine Gesundheit wieder erlangen werde, kann ebensowohl ja als nicht der Fall sein; es gibt aber auch zukünftige Dinge, die nothwendig eintreffen müssen, solche nehmlich, die keiner äussern Bedingung unterliegen, z. B. daß morgen die Sonne aufgehen werde. Die Hoffnung dessen, der auf Gott vertraut, muß nun der Art sein, daß er die Verkündigungen der Propheten als nothwendige Ereignisse betrachte. So ruft auch der Psalmist (130, 5 u. 6): „so hoff' ich denn, o Gott! es hoffet meine Seele, ja auf sein Wort harre ich. Meine Seele hofft auf den Ewigen mehr als die Wächter auf den Morgen." Die Wächter nehmlich, denen des Nachts die Hut der Mauern anvertraut ist, lösen sich einander ab, einige wachen bis zum Hahnenruf, andre bis an den Morgen. Diejenigen nun, die die Wache bis zum Hahnenruf haben, harren auf etwas Ungewisses, denn es ist eben so leicht möglich, daß der Hahn nicht rufe, diejenigen aber, die bis zum Morgen wachen, können mit Zuverlässigkeit dem Tagesanbruch entgegensehen, weil er nothwendig eintreten muß. Darum sagt David, er habe mehr Vertrauen auf Gott und auf dessen Verheißungen durch die Propheten, als die Wächter auf den Morgen. Darum sagt auch der Prophet: „so lasset uns einsehen und trachten, den Ewigen zu erkennen. Wie das Morgenroth erscheinet, so gewiß zeigt er sich (wie etwas Nothwendiges); und er kommt wie der Regen zu uns" (wie etwas Ungewisses) (Hosea 6, 3); unsere Hoffnung auf Lohn darf nicht wie auf etwas Nothwendiges sein. Ebenso ist auch (Ps. 72, 5 u. 6) zu fassen. Diese Hoffnung aus Versicherung ist die wahre Hoffnung, weil sie in Vertrauen auf Gott und auf sein unveränderliches Wort besteht; bei ihr, so wie bei der Hoffnung aus Gnade, ist mehr die Rücksicht auf den Hoffenden vorherrschend, dagegen ist bei der Hoffnung aus Ehre die Rücksicht auf den, der die Hoffnung erregt, vorherrschend. So ruft auch der Psalmist (155, 1): „Nicht uns, o Gott, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre, wegen deiner Gnade und deiner Treue," auf die dreierlei Hoffnungen anspielend.

Kap. LXVIII.

Die Hoffnung und die Erwartung kann in allen oben angegebenen Arten entweder eine allgemeine oder eine individuelle sein. Eine allgemeine Hoffnung hat derjenige, der da stets erwartet, Gott werde die ganze Nation erretten und ihr ein glückliches Loos ertheilen. Die Rabbinen sagen: „die erste Frage, die dem Menschen dereinst bei dem Gericht vorgelegt wird, lautet: „hast du das Heil (der Nation) erwartet?" (Sabbath 31 a). Eine individuelle Hoffnung hat der, welcher erwartet, Gottes Barmherzigkeit und große Gnade werden ihm den Weg

bahnen, ihn vor Bösem schützen, so daß er nur wählen wird, was ihm gut und angemessen ist. Dabei muß er freilich selbst schon das Verlangen im Herzen tragen, das Gute zu wählen und das Böse zu meiden. Denn selbst in seinen gewöhnlichen Geschäften und Unternehmungen weiß der Mensch nicht, was ihm nachtheilig oder zuträglich ist, außer durch die göttliche Hülfe: „mancher Weg scheint dem Manne gerade, am Ende führt er doch zum Tode" (Sprw. 14, 12 u. 16, 25); ferner: „vom Ewigen sind des Mannes Schritte, der Mensch aber, wie kann er seinen Weg bestimmen?" (das. 20, 24.) Doch darf er in all seinem Thun nicht verzweifeln aus Furcht wegen begangener Sünden, denn die Vorsehung waltet stets über die, die auf die Gnade harren, aber nicht über solche, die wegen ihrer Verdienste Ansprüche machen: „siehe, Gottes Auge schaut auf seine Verehrer, die da harren seiner Gnade" (Ps. 33, 18). Hier ist von der individuellen Hoffnung die Rede, denn gleich darauf heißt es: „daß vom Tode er sie rette und sie erhalte in der Hungersnoth." Wenn den Mann auch viele Leiden und Unglücksfälle treffen, wird er doch in seiner Unschuld verharren, und in seinem Vertrauen auf Gott sich bestärken, indem er einsieht, erkennt und sich bewußt ist, daß den Herrn Nichts hindere, sein Verlangen zu vollziehen und seine Bitte zu gewähren, da seine Macht unendlich ist, und seine unendliche Gnade ihn wohl aus jeder Noth befreien kann. So spricht sich auch Jeremias aus, indem er von den furchtbaren Qualen spricht, die jeder Israelite im Exil zu ertragen hat (Klagel. 3, 17 — 32). Auch David sucht die allgemeine Hoffnung rege zu erhalten: „harre Israel auf den Ewigen, denn beim Ewigen ist die Gnade und Erlösung in reichem Maße, und er wird Israel erlösen von allen seinen Vergehen" (Ps. 130, 7 und 8), d. h. verzweifelt nicht wegen eurer Sünden-Menge, denn nicht eurer so unzureichenden Verdienste halber wird dereinst die Erlösung kommen, sondern bloß durch Gnade; darum harret auf den Herrn allein, denn bei ihm ist die Gnade, und kein anderes Wesen außer ihm kann Gnade erweisen, wie schon oben (IV. 17) nachgewiesen; sind auch eure Sünden zahlreich, so ist doch die Erlösung bei ihm in noch reicherem Maße, denn die Kraft zu sündigen kann nicht größer sein als Gottes Kraft zu verzeihen, folglich wird er Israel von allen seinen Vergehen erlösen.

Bei der individuellen Hoffnung nun wird die Absicht des Harrenden alsbald nach dem Gebete erreicht: „gehofft, gehofft hab' ich, o Ewiger! er neigte sich zu mir und erhörte mein Flehen ꝛc." (Ps. 46, 2), denn da bei ihr die Sache bloß vom Individuum abhängt, so liegt kein Hinderniß im Wege, sobald die Hoffnung so ist, wie sie sein soll. Der Gnadenspender kargt nicht mit seiner Huld, wenn man sich zuversichtlich im Gebete zu Ihm wendet. Die allgemeine Hoffnung dagegen kann nicht so leicht befriedigt werden, wenn sie auch von einem Einzelnen

oder von einer ganzen Menge gehörig gehegt wird, so lange dies nicht von der ganzen Nation geschieht. Darum erklären auch die Rabbinen die allgemeine Erlösung von der Zeit oder vom Verdienste abhängig (Sanhedrin 98 a), indem sie sich auf den Vers stützen: „Ich, der Ewige, werde es zu seiner Zeit beschleunigen" (Jes. 60, 22) und ihn interpretiren, „so sie — die Israeliten — fromm sind, werde ich es beschleunigen, wo aber nicht — zu seiner Zeit."

Kap. LXIX.

Leicht könnte Jemand die Frage aufwerfen, Hoffen und Harren sind ja Dinge, die der menschlichen Natur gar nicht zusagen, sie verwirren die Gedanken, schwächen die Kraft, und versetzen die Seele in einen krankhaften, schwärmerischen Zustand! Denn sobald man auf Etwas hoffet und harret, ist die Seele mit Entwürfen beschäftigt, den ersehnten Gegenstand zu erlangen, sie hört nicht eher auf darüber nachzusinnen, bis das Licht ihres Geistes verlischt, und sie sich im Dunkeln befindet: „langwieriges Harren ist eine Krankheit des Herzens" (Sprw. 13, 12). Darum sollte jeder Vernünftige sich des Hoffens und Harrens entschlagen, denn, wenn die Seele das schwer zu Erreichende aufgibt, und sich begnügt mit dem, was sie erlangen kann, so kann sie sich frei bewegen und über Kenntnisse und Wissenschaften sinnen, die das Licht ihres Geistes fördern und erhellen, mit welchem Rechte dürfen wir nun Hoffen und Harren dem Gläubigen empfehlen, und warum hat der Prophet die Hoffnung sogar noch mehr als alles Andre eingeschärft: „Du aber, kehre zu deinem Gotte zurück, bewahre Liebe und Recht, und harre beständig auf deinen Gott" (Hosea 12, 7)?

Diesem zu begegnen, haben wir nun zu bemerken, daß Hoffnung auf eine Sache, an deren Erreichung man zweifelt, allerdings die Seele verwirre, keineswegs aber eine solche Hoffnung, deren Erfüllung wir mit Zuverlässigkeit erwarten, wie z. B. den Tagesanbruch, sie wird vielmehr die Seele erfreuen, indem diese mit Gewißheit dem erwünschten Gute entgegensehen kann. Von dieser Art muß die Hoffnung auf Gott beschaffen sein, man muß das völlige Vertrauen zu ihm haben, daß er die Hoffnung befriedigen werde, da er die Macht dazu hat und ihn Niemand daran hindern kann. Solche Hoffnung aber, weit entfernt das Herz zu schwächen, stärkt und erfreut es nur (vgl. Ps. 31, 25); ferner: „es ermüden Knaben und ermatten, und Jünglinge straucheln, aber die so da hoffen auf den Ewigen, erneuen ihre Kraft, sie heben die Schwingen wie Adler ꝛc." (Jes. 40, 30 u. 31). Je mehr aber die Kraft zunimmt, desto größer wird die Hoffnung. Die Hoffnung auf Gott ist nehmlich an sich so vortrefflich, daß sie gewisser Maßen Ursache und Wirkung (Lohn) zugleich ist,

je größer die Hoffnung, desto mehr wächst die Kraft, und jemehr diese zunimmt, desto mehr wächst jene. (vgl. Ps. 27, 14) Diese Hoffnung wollte auch Hosea in dem oben angegebenen Verse einschärfen, denn sie ist vorzüglicher als alle Lobpreisungen, mit denen der Mensch den Herrn rühmen kann, wie der Psalmist (71, 14) sagt: „und ich — ich will stets harren und vermehren all dein Lob." Beim ersten Anblick ist es zwar befremdend, wie er Gottes Lob, das doch unerschöpflich ist, vermehren will; es heißt ja: „wer kann aussprechen die mächtigen Thaten des Ewigen, wer sein ganzes Lob verkünden?" (das. 106, 2); allein jene Worte sind nur so zu fassen, daß das stete Harren auf Gott das Höchste sei, womit der Mensch den Herrn loben kann. So erklärt auch David an einer andern Stelle, daß Hoffen und Harren auf Gott gleich zu achten sei dem Lobe an dem vorzüglichsten Orte und dem vorzüglichsten Opfer, welches nehmlich nicht wegen einer Sünde, sondern als Gelübde freiwillig gebracht wird: „Dir ist Hoffen (wie) Lob, o Gott, in Zion, und (wie wenn) dir wird Gelübde bezahlt" (das. 65, 2). דומיה scheint hier nach dem Zusammenhang der Verse in der Bedeutung von Hoffnung zu stehen (vgl. 1. B. S. 14, 9 und Ps. 48, 10), obschon die Rabbinen (Megila 18 a) es durch „Stillschweigen" übertragen. „Eine Medizin für Alles ist Schweigen, wie es heißt: „Dir ist Schweigen Lob!" Es ist aber um die Hoffnung eine so große Sache, daß David daselbst weiter fortfährt: „Der du hörest das Gebet, zu dir kömmt alles Fleisch; und wollen Sünden uns übermannen — du sühnest unsre Missethaten" (65, 34). So verheißt er auch als Lohn für die Hoffnung die ewige Glückseligkeit: „hoffe auf den Ewigen, gib Acht auf seinen Weg und er wird dich erheben das Land zu besitzen" (das. 37, 84), unter welchem Lande, nach den Rabbinen, das Land der Seligen zu verstehen ist (Sanhedr. 91 zu Jes. 60, 21). So schärft auch Habakuk die Hoffnung ein: „wenn es zögert, harre sein, daß es kommen, bald kommen werde, und nicht ausbleibe." (2, 3). Auch Jesaias ruft: „Heil Allen, die auf ihn harren" (30, 18).

Kap. L.

Die Klagen, die sich in den h. S. über die lange Dauer des Exils vorfinden, sind nicht gleich der Klage der Propheten über das Unglück des Gerechten und Wohlergehen des Ruchlosen. Denn über das Exil können wir uns nicht beklagen, weil es etwa ungerecht wäre, sondern aus den erwähnten drei Gesichtspunkten, die die Hoffnung zuläßt: aus dem der Gnade, der Versicherung und der Ehre. Die Klage aus dem Gesichtspunkte der Gnade ist ungefähr so zu fassen: je weniger Jemand der Gnade würdig ist, desto höher ist sie von Seiten des Spenders zu achten; nun sind wir gleich Sklaven zur äußersten Niedrigkeit

und Verachtung, ja fast zur gänzlichen Vernichtung gekommen, sind also der höchstmöglichen Gnade bedürftig, warum nun wird uns nicht die unendliche Gnade Gottes zu Theil, jetzt, wo wir alles Guten entblößt sind? So ruft auch David: „siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn rc." (Ps. 123, 2) es dürfte leicht befremden, warum er unsre Hoffnung mit der eines Knechtes zu seinem Herrn oder einer Magd zu ihrer Gebieterin vergleicht; welcher Herr schenkt so leicht seinem Knechte die Freiheit, oder welcher Knecht macht sich Hoffnung darauf? Der Sinn des Verses ist aber dieser: der Sänger beschwert sich über die göttliche Gnade und nimmt sich zu Herzen, daß wir schon so lange im Exil schmachten, bis wir zu Sklaven herabgesunken, die ohne Hoffnung leben, von ihren Verwandten und Freunden losgekauft zu werden, die da warten müssen bis ihre hartherzigen Tyrannen ihnen das bischen Nahrung verabreichen; daß wir so sehr von Leiden aller Art überwältigt werden, daß wir die Hoffnung auf eine dereinstige Erlösung beinahe ganz aufgegeben, und nur noch um die Erhaltung in dieser Armuth und Niedrigkeit bitten: „so schauen unsre Augen zu Gott, unsrem Herrn, bis er sich unser erbarmt. Erbarme dich unser, Gott! erbarm dich unser, denn wir sind der Schmach gar sehr satt" (V. 2 u. 3), d. h. willst du etwa abwarten, bis du die höchstmögliche Gnade erweisen kannst, wir sind ja schon auf der untersten Stufe der Vernichtung angelangt.

Auf dieselbe Weise beklagt sich auch Heman der Esrachite (Ps. 88) über die lange Dauer des Exils: „denn meine Seele ist gesättigt von Leiden, und mein Leben neigt sich zur Gruft, ich gleiche denen, die in die Grube sinken" (V. 4 u. 5), d. h. es sind schon so viele Leiden über uns gekommen, daß wir Todten gleich zu achten sind, mögest du daher nach deiner großen Gnade unser schonen, bevor wir gänzlich aufgerieben sind! warum sollen wir vor deinen Augen sterben und unser Name von der Erde vertilgt werden? „willst du an den Todten Wunder thun? rc. erzählt man sich im Grabe von deiner Gnade? rc." (V. 11 u. 12), d. h. wir sind schon so tief gesunken, daß deine unendliche Gnade nicht länger ausbleiben sollte; wir können unmöglich auf eine niedrigere Stufe kommen, außer im Grabe; dann aber wäre es keine Gnade mehr von dir, sondern eine neue Schöpfung. Der Ton in diesem ganzen Psalm ist der eines Kranken, der über seine Krankheit klagt, obschon er weiß, daß er sie durch seine Ausschweifungen sich selbst zugezogen.

Im 89. Psalm dagegen, welcher Ethan dem Esrachiten zugeschrieben ist, wird aus den beiden andern Rücksichten Beschwerde geführt: aus der der Versicherung und aus der der Ehre. Aus Versicherung: „wo sind deine frühern Gnaden, Herr? rc." (V. 50) aus Ehre: „o denke, Herr, an die Schmach deiner Knechte rc., womit deine Feinde schmähen, o Ewiger, rc. (V. 51 und 52). Damit man nun diese 2 Beschwerden im Zusammenhange klar

auffasse, soll der ganze Psalm hier erklärt werden. Er beginnt: „Die Gnade Gottes will ich ewig singen &c." (Vgl. auch Jer. 12, 1 und oben IV. 15), denn ich kann nicht in Abrede stellen, daß sie fortwährend alle Geschöpfe umfaßt, sowohl die obern als die niedern Wesen, doch kann ich mich nicht enthalten, es laut werden zu lassen, daß ihre Stetigkeit und Dauer nicht bei allen gleichmäßig ist: „ja ich sprech' es aus, auf Gnad' ist die Welt gebaut, du festigest die Himmel — deine Treue mit ihnen" (V. 3), d. h. wenn ich erwäge, daß das Dasein und die Forterhaltung der Welt, sowohl der obern als der untern Wesen, ein Werk der göttlichen Gnade ist, so wäre wohl zu erwarten, daß ihre Dauer und Stetigkeit bei allen sich gleichmäßig zeigen müsse, und doch ist dem in Wirklichkeit nicht so. „Ich habe einen Bund gestiftet mit meinem Auserkornen, habe zugeschworen David, meinem Knechte: bis in Ewigkeit erhalt' ich deinen Samen und baue für alle Geschlechter deinen Thron Sela" (V. 4 u. 5), (wo aber zeigt sich diese Gnade bei den untern Wesen? —) „Die Himmel preisen deine Wunder, o Gott" — daß sie solche Vollkommenheit besitzen — „und deine Treue" — den ununterbrochenen Genuß — „im Chore der Heiligen" — der absoluten Geister, welche die Ursachen und Beweger der Sphären sind. „Denn wer im Himmel ist dem Ewigen gleich? wer ist dem Ewigen ähnlich unter den Söhnen der Mächtigen?" Sie alle bekennen und sehen ein, daß: „Gott gefürchtet ist in dem großen Rathe der Heiligen, verehrt von Allen, die ihn umstehen. Ewiger, Gott Zebaoth! wer ist wie du, gewaltiger Gott, deine Treue (die Dauer) ist unter deiner Umgebung" (unter den höhern Wesen allein) (V. 6 — 9). Dieses ist aber nicht, weil du blos Gott des Himmels und nicht Gott der Erde wärest, denn: „dein ist der Himmel, dein auch die Erde, die Welt und ihre Fülle — du hast sie gegründet; Nord und Süd — du hast sie erschaffen &c. dein ist Macht und Gewalt &c." zu thun nach deinem Wohlgefallen und die Naturgesetze nach deinem Willen zu verändern, „Gerechtigkeit und Recht sind deines Thrones Grundfesten" was nehmlich nach einer Nothwendigkeit geschieht, wie die natürlichen unveränderlichen Ereignisse, geht vom Himmel — Thron — aus „Gnade und Wahrheit weilen vor deinem Antlitz" diese können nur von Gott selbst ausgehen, denn kein anderes Wesen ist im Stande Gnade zu erweisen, wie schon oben bemerkt (IV. 17).

Darauf setzt er auseinander, daß die Gnade gegen die niedern Wesen vorzüglich über das auserwählte Volk walten sollte, das da weiß dem Herrn zu huldigen: „Heil dem Volke, das da weiß zu huldigen, laß, o Herr! im Lichte deines Angesichtes sie wandeln" (V. 16), denn sie sind würdig der Gnade und Treue, die von jenem Lichte ausgehen, weil: „sie immerdar deines Namens sich freuen und stolz sind auf deine Gerechtigkeit; denn die Krone ihrer Macht bist du, und durch deinen Willen erhöht sich unser Horn; denn dem Ewigen ist unser Schild und dem Heili-

gen Israel's unser König" (V. 17 — 19), d. h. sie erkennen daß der König Israel's, sein Schild und Anführer, von Gott, eingesetzt ist. „Einst hast du es verheißen in einem Gesichte deinen Frommen (den Propheten Samuel und Nathan) und sprachst: Ich verleihe Hülfe dem Helden (David, der schon ehe er König war, einen Löwen und einen Bären erschlug), erhebe einen Jüngling aus dem Volke rc. und meine Treue und Gnade stehe ihm bei und in meinem Namen hebe sich sein Horn rc.; ewig bewahr' ich ihm meine Gnade, und mein Bund mit ihm steht fest rc.; sein Same bleibt ewiglich, und seinen Thron hab' ich vor Augen wie die Sonne, wie der Mond ewig besteht" (V. 20—38). So weit die Auseinandersetzung des Bundes, der (durch den Propheten Nathan) mit David und seinen Nachkommen geschlossen worden, sodann folgt die Beschwerde, welche mit den Worten beginnt: „Der Zeuge am Himmel (die Sonne oder der Mond) ist wohl treu Sela," aber nicht eben so verhält es sich mit dem, was er bezeugen soll, nehmlich mit der Herrschaft der Nachkommen David's: „Du hast ihn verworfen, verschmähet, zürnst mit deinem Gesalbten; verwirfst den Bund mit deinem Knechte, entweihest seine Krone im Staube" (V. 38 — 40). Darauf schließt er diese Beschwerde aus Versicherung, indem er sagt: „ich denke, was ist das Leben? zu welchem Nichts schufest du alle Menschenkinder!" (V. 48) d. h. was mich betrifft, so habe ich keine Ursache zu klagen, denn für jeden Menschen dauert das Exil nur eine kurze Lebensfrist: „wo lebt der Mann, der den Tod nicht schaut, der sich retten kann von des Grabes Gewalt Sela?" (V. 49); ich führe hauptsächlich nur Beschwerde in Rücksicht auf deine Treue und Gnade: „wo sind deine frühern Gnaden, Ewiger, dem David zugeschworen bei deiner Treue?" (V. 50). Vielleicht wollte er auch durch diese drei letzteren Verse andeuten, wenn die David verheißene Gnade nicht in Erfüllung ginge, nehmlich einen Messias zu senden, durch den das Menschengeschlecht seine Vollkommenheit und seinen Zweck erreiche: „aber alsdann verwandle ich die Sprache der Nationen in eine geläuterte, daß sie alle den Namen Gottes anrufen, und ihm dienen mit einem Gemüthe" (Zephaniah 3, 9), so wäre die ganze Gattung umsonst erschaffen.

Nachdem er nun diese Beschwerde aus Versicherung geendet, wendet er sich wieder zu der Beschwerde aus Ehre: „gedenke, o Herr! der Schmach deiner Knechte," d. h. abgesehen von deiner Gnade und Treue, denke was wir zu ertragen haben von allen Völkern, du solltest billig Rücksicht nehmen auf die Ehre deines Namens, „den deine Feinde, Herr, schmähen", u. auf die vielen Völker, „die da schmähen über das Ausbleiben deines Gesalbten" (V. 51 u. 52) — עקבות bedeutet entweder Zögerung, (vgl. Job. 37, 4) oder das Ende, mit Anspielung auf das unglückliche Ende der David'schen Dynastie. Das Wort אויבך kann auch euphemistisch auf Gott bezogen werden, wie es 1. B. S.

20, 16 auf David bezogen werden muß, und der Sinn wäre demnach: es schmähen dich viele Völker, indem sie sagen, du bist nicht im Stande Israel zu retten. Darum schließt das Kapitel: „Gebenedeiet sei der Ewige in Ewigkeit, Amen und Amen" (V. 53), d. h. Gott ist unendlich erhaben über die Schmähungen dieser Lästerer, wie wenn Jemand sagt: behüte der Himmel, ihm eine solche Mangelhaftigkeit beizulegen. Dieser Schlußvers kann auch so erklärt werden: Gott ist gesegnet und die Quelle alles Guten in unendlicher Zeit, wir müssen ihn daher für das Böse ebensowohl preisen, als für das Gute, denn Alles, was von ihm ausgeht, ist entweder schon an sich gut oder hat doch einen guten Zweck. Glauben wir doch auch von einem berühmten Meister, in dessen Werken die größte Ordnung, Vollkommenheit und Schönheit sich kundgeben, daß selbst die Mängel, die wir an ihnen zu entdecken meinen, zur Schönheit des Ganzen wesentlich beitragen. Denn sonst müßten wir ihn entweder für einen Untüchtigen halten, der dem Mangel nicht abhelfen konnte, oder für einen Geschmacklosen, der ihn nicht einmal erkannt. Da nun von den göttlichen Werken alles Untüchtige und Geschmacklose fern gedacht werden muß, denn: „groß ist unser Herr, stark an Kraft, seine Vernunft ist unermeßlich" (Ps. 147, 5), da ferner Gott selbst absolut gut ist, und seine Werke den höchsten Grad der Schönheit und Vollendung besitzen, so muß folglich auch das Böse, das wir an ihnen zu bemerken glauben, einen guten Zweck haben, den wir nur nicht immer wahrnehmen. Darum schließt auch der Psalmist: „Amen, Amen," einmal in Bezug auf das Böse und einmal in Bezug auf das Gute.

Kap. LI.

Absolut gut ist nur Dasjenige, was nicht verändert, nicht vermindert und nicht vermehrt werden kann, denn was veränderlich ist, es möge sich nun zum Bösen oder zum Guten verändern, ist nicht absolut gut. Alle Wesen dieser Niederwelt sind vermöge der in ihnen befindlichen Gegensätze einer steten Einwirkung und Veränderung unterworfen. — Jedes Ding wird nehmlich weder durch sich selbst, noch durch Aehnliches affizirt, sondern durch einen Gegensatz, möge er nun in ihm selbst sein, wie bei Dingen, die aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, oder außer ihm, wie die einfachen Elemente Wasser und Luft, die, wenn sie in Berührung kommen, aufeinander wirken und sich zu überwältigen suchen. — Da diese Veränderung so rasch und so groß ist, daß von den Alten Jemand glaubte, man könne von keinem Dinge behaupten, es sei noch das nämliche wie gestern, so wenig man nehmlich von einem fließenden Wasser sagen kann, es befinde sich an derselben Stelle noch das nehmliche wie gestern, so kann man auch von keinem Menschen

sagen, er sei heute noch in derselben Gemüthsstimmung wie gestern: Ruben der gestern cholerischen Temperaments und folglich jähzornig war, kann es leicht heute nicht mehr sein, so daß er gar nicht mehr derselbe Ruben ist: so kann bei diesen niedern, zusammengesetzten und veränderlichen Wesen unmöglich das absolut Gute gefunden werden. Es findet sich dieses in der That auch nur bei beständigen Dingen. Darum haben auch die Propheten und die Frommen, wie Elias, R. Chanina ben Dosa u. Andere die irdischen Güter wegen ihrer Veränderlichkeit und Unbeständigkeit geringe geschätzt und beachteten nur das Geistige, die dauerhaften Güter der Seele; sie unterzogen sich gerne den Leiden dieser Welt, um höhere Seligkeit zu erlangen, weil sie wußten, daß diese nach den Leiden sich einstellt, nach Art der Gegensätze, wo der eine auftritt, wenn der andre sich entfernt: Entstehung folgt nur auf Vernichtung und umgekehrt, Freude nur auf Schmerz, Erhöhung nur auf Niedrigkeit. Als Israel in Egypten auf einer so niedrigen Stufe stand, daß es nicht mehr tiefer sinken konnte, da erhob es Gott plötzlich zu Würden und Ehren: „gesehen, gesehen habe ich das Elend meines Volkes, das in Egypten ist 2c., da sprach ich: hinaufführen will ich euch aus dem Elende Egyptens" (2. B. M. 3, 7 u. 17). So wie das Küchlein nur entsteht, wenn die Eiform schwindet, wie die Saat nur aufwächst, wenn die Form des Samenkorns zerfährt, so entsprießt auch das Heil und die Wohlfahrt der Nation nur aus der erlittenen gewaltsamen Unterdrückung, die einer völligen Vernichtung gleicht. „Denn wie die Erde hervorbringt ihre Sprossen 2c. d. h. wenn die Form des Samenkorns geschwunden: „so läßt der Ewige, Gott, sprießen Gerechtigkeit u. Ruhm 2c." (Jes. 61, 11) nach tiefster Niedrigkeit und Unterdrückung. So erfolgt auch die Ruhe nur auf Mühe. Der Weise sagt: „Wer Ruhe durch Ruhe sucht, verliert die Ruhe und findet Mühe." So heißt es auch von Isachar: „er sah die Ruhe, daß sie gut, und das Land, daß es anmuthig, und neigte seine Schulter hin zum Tragen 2c." (1. B. M. 49, 15) er sehnte sich nehmlich nach Ruhe und Wonne, und sah, wie schön das Land hiezu sei, darum gab er sich anfangs Mühe und sparte für die Zukunft, um später der Ruhe pflegen zu können, er nahm sogar Ländereien zur Bearbeitung und zahlte Tribut dafür. In Bereschith Rabba wird bemerkt: „unter Ruhe ist nichts Anderes als die künftige Welt gemeint, wie es heißt: „dort ruhen die Mühseligen" (Job. 3, 17); unter Land ist nur das Land des Lebens zu verstehen, wie es heißt: „in Ewigkeit werden sie das Land besitzen" (Jes. 60, 21); „und neigte seine Schulter hin zu tragen" — die Lehre u. die Gebote." (P. 98, 99) Bei dieser Erklärung scheinen die Rabbinen die große Weisheit der Nachkommen Isachar's im Auge gehabt zu haben: „und von den Söhnen Isachar's, die die Zeitereignisse wohl verstanden und die da wußten, was Israel thun müsse" (1. B. Chr. 12, 32), und wollen damit zu verstehen geben,

daß sein eigentliches Streben nach Ruhe und Wonne nur auf jenes Leben Bezug hatte. So wie aber jeder Genuß nur nach Mühe und Leiden erreicht wird, so erlangt man auch wahre Ruhe und anhaltende Seligkeit, nur durch das Abmühen in der Weisheit, in der Lehre und in den Geboten. Während alle irdischen Freuden und Güter stets etwas Böses in sich haben, weil in jedem ein Gegensatz steckt, oder doch wenigstens nahe ist, so ist jene Seligkeit das absolut Gute, rein von allem Bösen. So lehrt auch Salomo: „mancher Weg scheint dem Menschen gerade, und sein Ausgang sind Wege des Todes“ (Sprw. 14, 12) d. h. nicht Alles, was dem Menschen gut scheint, ist es auch wirklich; und im darauf folgenden Verse: „auch beim Lachen thut das Herz weh, das Ende der Freude ist Traurigkeit“ selbst das Lachen, das doch Jedermann Freude macht, verursacht Herzweh, denn durch Freude und Lachen strömt die Lebenswärme nach außen, das Herz erschlafft, und sogleich stellt sich Betrübniß ein. Die Freuden der künftigen Welt dagegen haben kein Leiden, nichts Böses und keine Veränderung im Gefolge, weil sie geistig und gegensatzlos sind, darum hören sie auch nimmer auf. Denn nur Gegensätze und was aus solchen zusammengesetzt ist, unterliegen der Veränderung und Vernichtung, weil jeder Theil den andern überwältigen und besiegen will, und hat er sich dessen bemächtigt, nicht abläßt, bis er ihn verderbt und ganz und gar aufgerieben hat. Zusammengesetztes kann also nur bestehen, die Form der Vollendung und Leben haben, wenn die Gegensätze gehörig vermittelt sind. Darum haben auch die Sphären Bestand, tragen das Gepräge der Vollendung und des Lebens an sich, weil sie gegensatzlos sind. Die Elemente dagegen können nicht bestehen, weil sie sich selbst einander entgegengesetzt sind, sie gehen ineinander über und nehmen weder Vollendungsform noch Leben an. Die aus den Elementen zusammengesetzten Dinge bestehen und nehmen Vollendungsform und Leben an, wenn die Gegensätze ausgeglichen sind; je reiner die Vermittlung ist, desto sicherer ist die Form des Dinges, welche so lange dauern wird, als die Gegensätze ruhen und innig harmoniren, so, daß z. B. weder das kalte Prinzip vorherrscht, noch das warme, sondern beide in Einklang stehen. Wird diese Harmonie gestört, und gewinnt das eine Prinzip die Oberhand über das andere, dann ist das Subjekt seiner Auflösung nahe. Offenbar fördert also eine gleichmässige Kraft des Widerstandes unter den entgegengesetzten Elementen die Erhaltung des Subjektes, während das Vorherrschen des einen über das andere dessen Verderben und Vernichtung herbeiführt. In diesem Sinne heißt es auch: „der da Frieden machet und das Böse schaffet“ (Jes. 45, 7); die Harmonie unter den Gegensätzen wird hier nehmlich durch — Friede — bezeichnet, sie ist die Ursache des Entstehens und der Erhaltung des zusammengesetzten Dinges, welche so lange währt, als die Vermittlung dauert. So kann eine Gesellschaft von Menschen mit noch

so verschiedenartigen Gesinnungen recht wohl bestehen, wenn dies nur gehörig vermittelt werden. Hat man zwischen dem Aufbrausenden und dem Unempfindlichen, zwischen dem Geizigen und dem Verschwender, überhaupt unter den Gegensätzen eine Uebereinstimmung in der Art hergestellt, daß jedes extreme Glied so viel Widerstandskraft hat als das andere, so wird die Gesellschaft blühen, Bestand und Frieden haben. So betet auch David: „der Ewige möge seinem Volke Kraft geben, der Ewige sein Volk mit Frieden segnen" (Ps. 29, 11). Er flehete um Kraft für sein Volk, nicht, daß der Eine den andern überwältige und verderbe, was zu Zank und Streit Veranlassuug gäbe, sondern daß Eintracht und Friede unter ihnen heimisch sei. Auch die geistigen Freuden werden deshalb mit שלום (Frieden) bezeichnet, ihre Gegensatzlosigkeit andeutend, weil dieses Wort Eintracht unter Menschen ausdrückt, wo Keiner den Andern niederdrücken will.

Die Rabbinen sagen (Sabbath 104 a): „wenn der Gerechte diese Erde verläßt, ziehen ihm drei Engelschaaren entgegen, die eine ruft: „er gehe ein in Frieden" (Jes. 57, 2) &c. So heißt es auch: „du wirst kommen zu deinen Vorfahren in Frieden" (1. B. M. 15, 15). So wie nehmlich der Friede die Ursache des Bestandes ist unter Dingen, die aus Gegensätzen zusammengesetzt sind, so wird auch das Heil der Seele, wenn sie fähig ist, sich ohne Gegensätze den höhern Wesen anzuschließen, Friede genannt, um die Dauer anzudeuten. Nicht minder wird auch die Versicherung, die Gott den Gerechten zukommen läßt, ihnen Bestand und Dauer zu geben, Friede genannt. Von Pinehas sprach Gott: „siehe, ich gebe ihm meinen Bund des Friedens" (4. B. M. 25, 12). Nach der Kabbala, welche Pinehas und Elias für indentisch hält, ist unter Frieden die beständige Erhaltung der Seele im Körper zu verstehen. Durch die fortwährende Harmonie unter den entgegengesetzten Elementen wird nehmlich jeder Anlaß zur Vernichtung aufgehoben. Folgende Stellen: „Mein Bund war mit ihm, Leben und Friede" (Maleachi 2, 5) u.: „siehe, ich werde euch den Propheten Elias senden &c." (das. 3, 23) scheinen für die Ansicht zu sprechen, daß Elias noch fortlebe in Körper und Seele.

Nach der Meinung jener Rabbinen, welche Pinehas nicht für Eine Person mit Elias halten, ist wohl unter dem Frieden, der jenem verheißen worden, die Seelenruhe im künftigen Leben zu verstehen, welche andrer Seits den Frevlern zur Strafe versagt wird: „kein Friede, sagt mein Gott, ist den Ruchlosen" (Jes. 57, 21). In diesem Leben genießen aber die Gottlosen nicht weniger Frieden und Ruhe als die Frommen, ohne Zweifel meint also der Prophet den Seelenfrieden in der geistigen Welt, von der es heißt: „des Friedens Fülle wird denen, die deine Lehre lieben" (Ps. 119, 165). Da nun שלום (Friede) die Gegensatzlosigkeit bezeichnet, gebrauchen die Rabbinen dieses Wort als einen Beinamen Gottes, sie sagen: „groß ist der Friede, er ist

ein Namen Gottes, wie es heißt: „und nannte ihn, Ewiger, Friede" (Richter 6, 24, Sabbath 10 b). Allen Wesen außer Gott nehmlich, insofern sie bewirkt sind, inhärirt irgend ein Gegensatz; so ist z. B. der erstbewirkte Geist nothwendig in Rücksicht seiner Ursache (Gott) und möglich hinsichtlich seiner selbst, darum paßt schon der Name Friede nicht ganz auf ihn. Bei Gott aber kann von einem möglichen Dasein gar nicht die Rede sein, denn dieses ist schlechterdings nothwendig und völlig gegensatzlos, deßhalb wird er auch Friede genannt, und sein Dasein ist Friede und Wahrheit. — Weil nun der Friede 1) die Seligkeit der höhern, gegensatzlosen oder zukünftigen Welt bezeichnet, wo der Seele ihr eigentlicher Lohn zu Theil wird, und 2) den irdischen Frieden, der eine Ursache des jenseitigen Lohnes ist: darum heißt es am Schlusse des Priestersegens: „und gebe dir Frieden!" (4. B. M. 6, 26) beide Arten desselben andeutend. Zuerst heißt es nehmlich: „der Ewige segne und behüte dich!" auf die Erwerbung und Erhaltung irdischer Güter anspielend; darauf: „der Ewige lasse sein Anlitz dir leuchten und sei dir gnädig!" indem er dir Weisheit und eine vollkommene Lehre zukommen läßt, welche gewöhnlich Licht heißen, wie: „denn das Gebot ist eine Leuchte und die Lehre ein Licht" (Sprw. 6, 23) und: „des Menschen Weisheit erleuchtet sein Antlitz" (Pred. 8, 1); „und sei dir gnädig" deutet auf die geistige Vollkommenheit, wie schon Moses sprach: „laß mich dich erkennen, damit ich Gunst in deinen Augen finde" (2. B. M. 33, 13). Da jedoch irdisches und geistiges Glück gewisser Maßen Gegensätze sind, darum heißt es zum Schlusse: „und gebe dir Frieden," durch welchen allein wahre Seligkeit möglich ist. Der Mensch, welcher aus zwei entgegengesetzten Kräften, einer physischen und einer psychischen zusammengesetzt ist, kann nehmlich nur dann zu seiner Vollkommenheit, zur Seligkeit gelangen, wenn Friede und Harmonie zwischen ihnen herrscht, so daß jeder ihr Recht wird. „Der Ewige möge sein Antlitz dir zuwenden!" weil, wie schon oben (Cap. 35 dieses Abschn.) erwähnt worden, das ewige Seelenheil nur durch einen Act der absoluten Gnade ertheilt wird; „und gebe dir Frieden!" das höchste Gut, das der Mensch in der Welt erreichen kann: die Seligkeit. So sagt auch David: „Achte auf den Tadellosen, schau den Redlichen, denn das Ende eines solchen Mannes ist Friede" (Ps. 37, 37.).

Ende.

Kritische, historische und philosophische

Anmerkungen.

Anmerkungen.

Zu S. 1. Da die menschliche Glückseligkeit ꝛc.

A. Dies ist die aristotelische Eudämonie (Ethic. Nicom. I. 5.), die ein Ergebniß der beständigen Tugendübung ist (ebend. I. 6. 10. Magna Mor. I. 4. Ethic. Eud. II. 1), d. h. der Thätigkeit nach vernunftgemäßer Erkenntniß. (Ethic. Nic. I. 6.) Wenn Albo Arist. de Anima zitirt, so ist dies wohl ein Irrthum.

Zu S. 3. Die Kenntniß der Grundsätze ꝛc. ist einerseits leicht, andrerseits schwer.

A. Nachahmung der Einleitung des Arist. in d. 2. Buch der Methaphys. über die Erkenntniß der Wahrheit.

Zu S. 11. Dieser Ansicht waren auch die Spätern, die Messias und Schöpfung nicht unter die Grundsätze zählen.

R. Asher in ראש בשמים S. A. 251. beweist dies aus dem Umstand, daß zu Salomo's Zeit, in der Blüthe des jüdischen Staats und Cultus, gewiß keine Erlösung gehofft wurde. Dieser Beweis ist jedoch sehr schwach. Glaubte man an eine einstige Fremdherrschaft, könnte man einwenden, so mußte man auch an die Erlösung glauben; und für den Ungehorsam der Israeliten war die Fremdherrschaft scharf genug angedroht. (Levitic. 33. Deuteron. 28). — R. Chisdai Kreskas, Albo's Lehrer, rechnet Messias und Schöpfung geradezu unter die bloßen Glaubenswahrheiten, bei deren Läugnung das Gesetz nicht verworfen werde, wiewohl sie ein Kriterium der Abtrünnigkeit sei. (S. Or Adonai Abschn. III. Klall 1. u. 8.)

Zu S. 12. Dieser Meinung waren auch einige frühere Gelehrten Israels, die behaupteten, daß es vor der Weltschöpfung schon eine Zeitordnung gegeben. (S. Bereshit Rab. P. 8. Vgl. More Nebuchim II. 30.) Maim. verwirft die Ansicht des R. Juda S. Simon's, ohne denselben zu verdammen, und sucht den Grund seines Irrthums in der Tagesbestimmung der Genesis vor der Einsetzung der Sonne und des Mondes. Ist die Zeit schon an und für sich, wenn sie auch etwas Realeres als eine bloße kantische Form der Anschauung ist, als ohne Welt und leer existirend undenkbar, so ist eine vorweltliche Zeitordnung, wie sie dieser Midraschist annimmt, etwas rein Abenteuerliches. Chronos, der seine eignen Kinder verschlingt, und der Parsische Urgott, die Zeit (Zeruane Akerene) sind bloße Zeitabstractionen. [1])

Zu S. 13. Diesen Weg schlugen auch einige Spätere ein.

R. Saadia Gaon, bei Ebn Esra, Num. 22, 28, wird deshalb von R. Sam. b. Chophni angegriffen, v. R. Sam. dem Dichter vertheidigt, von Ebn Esra selbst verworfen. Dieser macht aus der Sprache der Eselin eines seiner beliebten Mysterien.

[1]) S. Kleuker, Zendavesta III. S 55. Bähr, Symbolik des mos. Cultus Th. I. S. 139.

Zu S. 14. Ebenso wer da glaubt, daß die eigentliche Vergeltung jenseits dem Leibe und der Seele zusammen zu Theil werde &c.

A. Unter jenseits ist hier die Zeit nach der Auferstehung zu denken, die bei den Rabbinen oft עולם הבא heißt. Vgl. C. Chelek im Anfang.

Zu S. 15 unten. Denn wäre das Dasein eines größern Propheten als Moses denkbar, so könnte das mos. Gesetz aufgehoben werden.

A. Aber dieses „Dasein eines größern Propheten" ist denkbar; denn 1) soll der Messias nicht allein größer als Abraham und Moses sein, sondern auch noch die Erzengel übertreffen. (S. Jalk. Schim. zu Jes. 52, 13. §. 338 S. 53 b col. 1) — 2) Erhebt R. Chisdai Kreskas den Vorläufer des Messias, Elias, eben so hoch — als nie gestorben, als den Erwecker der Todten (vgl. das Ende von Sanhedr. wo Elias der Schlüssel der Todtenerweckung anvertraut wird), als denjenigen, durch den alle künftigen Wunder geschehen werden. Vergebens sucht R. Chisdai Moses Größe gegen diese wieder einigermaßen hervorzuheben, genug! denkbar bleibt, ihm zufolge, eine noch erhabenere. (S. Or Adonai Abschn. III. Klall 8. c. 1.)

Ebend. Glaubten wir aber nicht an die Ewigkeit der Lehre, so wäre die Aufhebung des mos. Ges. nach der Vertreibung der Israeliten aus Palästina denkbar.

A. Unter dem Messias soll auch das mos. Ges. aufgehoben werden, indem Gott dann ein neues durch den Messias geben wird. (Jer. 31, 31 ff. S. Jalk. Schim. zu Jes. 26. §. 296. S. 46 a col. 1. im Namen eines ungenannten Midrasch.) Ueberhaupt scheinen diese Midraschim stark mit christlichen Elementen getränkt zu sein! Oder erinnern die Erhebung des Messias über die Erzengel, und die Eröffnung der 8000 Pforten der Hölle zur Befreiung der daselbst schmachtenden frommen Heiden und gottlosen Israeliten, so wie das neue Gesetz an etwas Anderes? Nach Maimonidis System, das dem extravaganten Chiliasmus stark die Flügel beschnitten hat, dürfte freilich auch an ein neues messianisches Gesetz nicht zu denken sein!

Zu S. 16 oben. A. Man darf aber nicht mißverstehen, wenn er die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes hier nicht für Grundsätze anerkennt, während er weiter (II. 6.) dieselben für wesentliche Sätze für den Gottesbegriff hält. Was bei den scholastischen Religionsphilosophen nicht streng genug hervorgehoben werden kann, ist der Umstand, daß sie im Punkte des Glaubens nie scharf genug unterscheiden zwischen philosophisch vermitteltem Bewußtsein und unmittelbarer Ueberzeugung. Für ein Individuum, das zu dem Bewußtsein des manichäischen Dualismus z. B. auf dem Wege des Denkens gelangt ist, kann gewiß das mosaische Gesetz keine Autorität haben, während für Eines, das dieses Gesetz

befolgt und nur unklare, dualistische Vorstellungen von Gott hat, es allerdings in Kraft ist. Wenn Albo hier objektiv auffaßte und behaupten wollte, daß das mosaische Gesetz an und für sich mit einer Dualität oder Pluralität Gottes harmoniren könnte, so wäre er offenbar im Unrecht; denn an und für sich gehören Folgesätze, wozu er Einheit und Unkörperlichkeit rechnet, ebenso gut zum Inhalte des Gottesbegriffs, als Dasein und sind damit identisch; ebenso alle übrige inhärirende Attribute. Er kann also nur für die subjektive Auffassung seinen Satz aufstellen und mit Rücksicht, inwiefern die inhärirenden Attribute deutlicher oder undeutlicher dem Bewußtsein zugeführt werden.

Zu S. 17. Mitte. Es stellte Jemand die Behauptung auf ꝛc. über die Anzahl der Grundsätze.

A. Ueber die Veranlassung der Zahl 13 bei den maimon. Glaubensartikeln hat man sich immer in Hypothesen und scharfsinnigen Beweisen a posteriori erschöpft, Keinem aber ist je eingefallen, die Ursache dieser Zahl in dem Umstande suchen zu wollen, daß Maimon. eben nicht mehr und nicht weniger rechnen konnte, weil die Natur der Sache gerade diese Anzahl bot. Man hat ihre Parallele mit den 13 Attributen Gottes (Exod. 34, 6 u. 7) urgirt; ebenso mit den 13 Regeln der Hermeneutik des R. Ismael. Eine schriftliche Randglosse zu der 2. Ausgabe des Albo (1520) lautet darüber: R. „Schimon Pragensis in libro הדרת הקודש." Dies ist רשמעין ברשמואל Verfasser des אדם שכלי i. e. הדרתהקודש, ein Gebet mit Commentar nach cabbalist. Manier über die Eigenschaften der Seele, den heiligen Wandel; Commentar zu Ps. 29, 2, auf die 13 Ikkarim und מאמרי תהמ. S. Seder ha-Doroth v. אדם שכלי. — Die von Albo verworfene Begründung der Zahl 13 wird auch von Don Is. Abrabanel (ראש אמנה c. 10) zurückgewiesen, wo er die Zahl der Artikel und deren organische Reihenfolge auf dreierlei scharfsinnige Weisen zu begründen sucht, von denen die erste weniger geistreich, aber natürlicher, eigentlich die albonische ist, die sich schon als der leitende Gedanke des Maimon. annehmen ließe.[1]) Sie besteht in dem Nachweis eines darin vorhandenen trilogischen Systems oder des Verhältnisses zwischen: dem Gesetzgeber (1 — 5), dem Gesetze (6 — 9) und dem Gesetzes-Empfänger (10 — 13). Die zweite Weise besteht in einer Viergliedrung in Bezug auf das Verhältniß zwischen offenbartem Gesetze und Philosophie; inwiefern nehmlich letztere mit den Lehren des erstern einverstanden sei oder nicht; 1 — 3 erkenne die Philosophie unbeschränkt an, 4 — 6 erkenne sie nur aus Einem Gesichtspunkt an, und läugne sie aus dem andern, 6 — 9 könne sie ihrer Natur nach weder anerkennen noch

[1]) S. K. 4. S. 22 oben.

läugnen, 10—13 läugne sie geradezu. Die dritte Weise ist gar nicht als Begründung, sondern lediglich als eine etwas ungeschickte Rubrizirung und Rechtfertigung anzusehen, die keine Erwähnung verdient. Der geistreiche Abrabanel sucht nach diesen dialektischen Begründungen auch noch historische Autoritäten als Basis aufzuführen, und findet solche im Tr. Taanith (25 a), wo R. Eliezer b. Pedath das Versprechen eines künftigen Besitzthums von 13 Bächen köstlichen Balsamöls erhält — leider haben einige Varianten blos 12! — sowie im Tr. Ketuboth (77 b), wo R. Sim. b. Jochai auf 13 Säcken oder Polstern gediegenen Goldes ruht. Vgl. dagegen ידי משה (zu Beresch. Rab. P. 62 Nota ב.) der diese Zahl für eine Hyperbel erklärt (nach dem Beispiel des Rabenu (Zerachia?) Halevi bei תליסר גמלי ספיקי טריפות während er Abrabanel's Auslegung als kabbalistisch dahinstellt. (S. Zion, Jahrg. 5601 über die גוזמא des Talm.)

Ebend. Ein Andrer stellte 26. Grs. auf 2c.

A. Der Autor der 26 Grs. ist den Uebersetzern bis jetzt nicht bekannt. In Dorsche Hadoroth des sel. Hrn. Dr. Creizenach S. 25 findet sich die Angabe, der Sohar (ספר הבהיר לזהר שמות צא עא habe 12 Fundamentalgebote u. 12 Fundamentalverbote. Was hierunter zu verstehen sei, ist uns nicht recht klar.

Ebend. Einer der Späteren nahm das Wort עקר streng 2c.

Diese 6 Grs. wurden von R. Chisdai Kreskas, den Albo (I. 26) selbst seinen Lehrer nennt, aufgestellt. S. Or Adonai Abschn. II. In Geiger's Zeitschrift 3. B. 3. Heft. S. 443 ~~wird~~ ~~einer~~ Erklärung der 6 Glaubensregeln von Israel Dajan (Karäer) erwähnt. Es scheint demnach, daß 6 Gl.=A. bei den Karäern etwas Ausgemachtes und Anerkanntes sind.[1] In dem Katalog des Orach Zadikim v Simcha Isaac. b. Mose (5516 d. W. = 1756 n. C.) finden sich viele Werke verzeichnet, auf deren Titeln (die) 13 Gl.=A. figuriren. Es sind folgende: 1) האלף לך mystisches Gebet mit Bezug auf die 13 Gl.=A., bestehend aus 1000 mit א beginnenden Wörtern v. R. Jos. aus Troki. 2) מיר (anon.) ein in 13 C. bestehendes Compend. der Theologie (die 13 C. scheinen nicht zufällig). 3) ציץ נזר הקדש von R. Isaak b. Jos. über das Schlachten und die 13 Gl.=A. Ferner figuriren 10 Gl.=A. bei נפש ברכה v. Brecha b. Jos. Cohen, über d. Schl. u. d. 10 Gl.=A.; so wie 3 Comment. verschiedener Verf., wovon 1 v. Jos. b. Sam. sen., über die 10 Artikel schlechthin lautet, die 2 andren, über die 10 Art. des Buches Adereth. Aus Ez Chajim v. R. Ahron b. Elia (ed. Delitzsch Lpz. 1841.) läßt sich kein bestimmter Numerus ermitteln. Hiernach hätten

[1]) Adereth Elia (v. Elia Beschizi gest. 1190) hat 10 Gl A., die wir später ausführlich mittheilen werden.

wir die Zahlen 6, 10 u. 13 für die Hauptgrundsätze der Karäer, müssen aber für's Erste auf eine nähere Definirung derselben verzichten. Die Identität derselben mit den maim. scheint nach Ez Chajim, der uns allein zugänglich ist, wahrscheinlich, wenigstens in der Hauptsache, bis auf die Tradition. Inwiefern aber beide Kelâms auf einander influirt haben, bleibt ebenfalls noch dahingestellt.

Zu S. 19. Ende K. 3. Sie (die Rabbinen) hätten aber über die Grs., als Wurzeln und Basis des göttlichen Gesetzes, abhandeln sollen ꝛc.

Sie haben es gethan! nur in ihrem Sinne, nach den Begriffen ihrer Zeit und ihres Ortes und dies pium desiderium R. Jos. Albo's ist es, was eben durch seine rabbin. Erfüllung auf unsre Zeit herab die Religionsvorstellungen der Parsen als Heiligthümer des Judenthum's [1]) so nachtheilig hat nachwirken lassen!

Ebend. K. 4 Anfang. Schon Abba Mari Mose b. Jos. hajarchi Don Astroc (von den Gelehrten Lünel's, seßhaft zu Montpellier [2]) zu Anfang des 14. Jh.) hat in seinem Buche Minchath Kenaoth, Wien 1838 S. 7, eine Einleitung v. 18 K. über die Gl-A., deren es, ihm nach, nur 3 wesentliche, die alle andre enthalten, gibt; im 4. Kap. schreibt er:

„Die Hauptgrundsätze u. s. w. sind 3: der erste, das Fundament von Allem, ist die Erkenntniß Gottes; der zweite: die Lehre Mosis, der Schöpfungsglaube; der dritte, das Fundament der Welt: der Glaube an die Vorsehnng.“ Den ersten Grs. erklärt er K. 5 näher: „Gott zu erkennen,“ darunter begreifend: sein Ursein, seine Nachweltlichkeit, seine Ursachslosigkeit, Unkörperlichkeit und Einheit. Diese drei obersten Grundsätze sind demnach schon über ein Jahrh. vor Albo, wiewohl nicht in so bewußter Entwicklung wie von diesem, ausgesprochen worden.

Zu S. 23. Da also gesellig Zusammenleben dem Menschengeschlecht zu seinem Fortbestehen ꝛc.

A. „Hieraus ist es klar, daß die Gesellschaft von Natur, und daß der Mensch ein geselliges Thier ist.“ Aristot. Polit. I. c. 2. Editio Orleans in-fol. T. II. fol 223. E.

Zu S. 29. Die Frauen eines Staates sollen den Mitgliedern je eines Standes gemeinschaftlich sein.

---

[1]) Und nicht minder des Christenthums!

[2]) Abba Mari suchte den v. R. Salom. b. Adereth in Barcellona u. R. Ascher in Toledo um 1304 gegen das Studium der griech. Philos. vor dem 30 Jahr, verhängter Bann wieder rückgängig zu machen. Minchat Kenaoth ist der Briefwechsel über diese Angelegenheit. Während er auf dem Titel von den Gelehrten Lunel's und als Einwohner v. Montpellier genannt wird, läßt ihn Seder ha Doroth von dem Gelehrten Barcellona's sein.

A. Plato de Republica V. 9. 10. VIII. 1; widerlegt v. Arist. Polit. II. 1 — 4. Arist. berichtet (ibid. c. 3) im Namen mehrerer Reisenden, daß es im obern Libyen wirklich einige Völker gebe, bei denen Frauen-Gemeinschaft herrsche und die die Kinder den Vätern nach der Aehnlichkeit der Züge vertheilen.

Zu S. 30. Arist. pflegt in seinem Buch der Eth. zu erwähnen, daß bei jeder zu übenden Tugend auf das Wie? Wann? u Wo? Rücksicht zu nehmen sei rc.

A. Eth. Nicom. II. 9: „Denn es ist sehr mühsam in Allem die rechte Mitte zu treffen; sowie es nicht eines jeden Menschen, sondern nur des Gelehrten und Verständigen Sache ist, z. B. das Centrum eines Zirkels aufzufinden. So ist das Erzürnen, das Geldausgeben und das Aufwandmachen wohl einem Jeden geläufig und leicht; aber Wem, Wieviel, Wann, Wofür und Wie man zürnen und Geld geben müsse, das ist weder Jedem geläufig noch leicht." Ueber den Mittelweg zwischen den Extremen S. ibid. c. 6.

Zu S. 31. Viertens. A. Diese Vorzüge des göttlichen Gesetzes, die eigentlich Mängel sind, haben wir der befangenen Anschauungsweise des scholastischen Mittelalters zu Gute zu halten. Auch gehören sie dem göttlichen Gesetze nur an, insofern als es zugleich staatliches war, d. h. nur der Theokratie. Maim. freilich, der in der Zeit der Glaubenskämpfe lebte, der Leibarzt Saladin's und Zeitgenosse Rich. Löwenherzen's — Albo, der Abgeordnete zur Controverse v. Tortosa, der Zeitgenosse Hussen's und des Kostnitzer Concil's, sie konnten über die Dialektik ihres Zeitalters nicht hinaus, und mußten, wo Alles in gewaltsamer Proselytenmacherei aufging, wenigstens ihren Glauben zu erhalten suchen und dem Fanatismus wieder einen Fanatismus entgegensetzen, der wohl in dem erobernden und gegen canaantische Sittenverderbniß sich schützenden Mosesstaate lag, der aber mit dem durchgedrungenen und seiner selbst bewußten Jundenth. ganz und gar disharmonirt. Das göttliche Gesetz kann unmöglich Hartherzigkeit gegen irgend einen Menschen empfehlen, welches auch seine Gesinnung, wie groß auch seine Laster und Verbrechen seien. Aehnliche Begriffe über Härte finden sich bei Albo IV. 26. S. 521 und 22. Wie diese Lehren mit dem Geiste eines Gesetzes übereinstimmen sollen, das die Nächstenliebe mit der Selbstliebe gleichgehalten wissen will, das die Barmherzigkeit gegen Thiere so in's Kleinliche treibt, läßt sich wirklich nicht anders rechtfertigen, als durch die Annahme, daß durch die Religionsverfolgungen der Mensch dem asketischen Glaubensforscher in keiner weitern Beziehung mehr als in der zu seinem Gott vorkam, wo also die schädlichste Einseitigkeit, wie allenthalben so auch hier, vom göttlichen Gesetz zwar verworfen, aber nicht durch es vermieden werden konnte.

Zu S. 32 u. 33. Sechstens. Die Erklärung A. auf Ps. 19, 10 findet sich schon bei seinem Lehrer R. Chisdai (Or Adonai Abschn. III. Klall 4 [Auferstehung] c. 4.) wo ebenfalls das Irdische und das Himmlische sich gegenseitig ausgleichen und die weiter folgende Erklärung, daß dieser Vers sich auf die Erlaubniß und das Verbotensein Eines und desselben Gegenstandes unter verschiedenen Umständen beziehe — die Bemerkung dieser Gegensätze findet sich schon im Talmud (Cholin fol. 109) aber ohne Anwendung des Verses — wird auch von R. Ch. schon durch dieselbe Synonymik von wahr u. trefflich zurückgewiesen. R. Obadja Sforno (gest. 1550 zu Cesena) hält die v. R. Ch. u.. Albo verworfene Erklärung fest.

Zu K. 9. S 34. Ueber die Freiheit des Willens s. Arist. Eth. Nic. III. 1—7. Albo's Begriffe von der freien Wahl s. IV. 5, wo er alle menschliche Handlungen unter ein trilogisches System bringt: 1) rein nothwendige (wobei den Gestirnen nicht wenig Spielraum zugestanden wird); 2) rein freiwillige (die aber sehr auf Fleiß, und Mühe beschränkt werden, und sehr mangelhaft a posteriori dahin bestimmt sind, daß sie dem Lob und dem Tadel unterliegen); und 3) freiwillig-nothwendige, gemischte (deren Begründung aber auf noch schwächern Füßen ruht). — R. Chisdai, von dessen System sich Albo ebenso sehr hier entfernt, wie von dessen fruchtloser Tiefe, kömmt nach langen Discussionen über die Natur des Möglichen (Or Adon. Ab. II. Klall I. c. 2. 3.) endlich dahin, daß er annimmt: das Mögliche sei wohl an und für sich, aber nicht von Seiten seiner Ursachen möglich; wo sodann das Mysterium der freien Wahl dahin definirt wird: daß der Zwang und die Nothwendigkeit nicht empfunden werden, äußerlich aber allerdings etwas die Wahl Influirendes und Bestimmendes existire. Die Bestätigung dieses Entscheids findet er in dem Ausspruch des R. Akiba (Aboth III.): „Alles wird geschaut, die Wahl ist gegeben, nach dem Guten wird die Welt gerichtet, aber Alles hängt von der Vielheit der Werke ab.“ (O. A. II. Klall V. c. 3).

Zu S. 36. Epikur's Ansicht über Zweck und Welt spricht sich in einer Phrase des C. Vellejus aus: Nos antem (sc. Epicurei) beatamvitam in animi securitate, et in omnium vacatione munerum ponimus; docuit enim nos idem, qui eetera, natura effectum esse mundum; nihil opus fuisse fabrica; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse sollertia etc. (Cicero de Natura Deor. I. 20. vgl. More Neb. III. 47. a.) Unter der dritten Klasse, die einen Zweck, aber nicht die Unsterblichkeit als solchen annimmt, muß Albo Arist. mit seiner Eudämonie verstehen. Dies ersieht man auch aus dem gleich folgenden Räsonnement K. 10.

Zu S. 37 unten. 3. Epikuräer. Albo nimmt die richtige Ablei-

tung dieses Wortes von dem Philos. Epikur an. S. dazu Buxtorf Lex. Talm. s. v. Delitzsch Ez Chajim S. 304 Anmerk. Maimon. dagegen leitet es in der Einleitung zu C. Chelek v. Aram. פקר (frei machen) her.

Zu K. 11 S. 40. Jehova und Elohim. Die von Eichhorn (Einl. in's alte Testament) aus der Verschiedenheit der Namen urgirten zweierlei Urkunden lassen immerhin Albo's Argumentation zu. — Sammael heißt bei Raschi (Sota 10 b.) der Fürst von Aram nach Chron. I. 18, 13 fehlerhaft für Edom. (S. Wagenseil Sota p. 198 Nr. 4, wo aber I. Reg. XIV. 17 zu corrigiren ist.) Daß übrigens unter S. gewöhnlich Satan verstanden wird, s. M. N. II. 30. Ueber seine Gemeinschaft mit Frauen s. Beresch Rab. 98 über die Schlange und Jedeh Mose das. ב. da die Schlange u. S. gewöhnlich im bildlichen Sinne ebenfalls identisch sind. S. auch Buxt. Lex. Talm. s. v. סמאל, der aber nicht seiner Eigenschaft als Fürst v. Edom erwähnt.

Zu S. 42 unten. Aus der Geschichte Kain's und Abel's ergibt sich 2c.
Bei den Rabbinen implicirt der Name Jehova immer das Attribut der Barmherzigkeit oder der Milde, Elohim aber, welches auch Richter heißt, (s Exod. 21, 6. 22, 7, 8) immer das Attribut der richterlichen Strenge.

Zu S. 45. Mitte. Elischa Acher (eigentl. b. Abuja, aber später Acher [der Andere] zubenannt, weil er Atheist geworden war). S. über ihn Tosepoth Chagiga 15 a. v. שובו. Woher Albo ihm Dualismus unterschiebt, ist nicht einzusehen, da er Atheist war. S. Chagiga Jerus. 4 u. 5. Midr. Ruth §. 6.

Zu S. 46. Albo's Deutung des doppelten Namensrufs ist ihm eigen. Raschi erklärt ihn immer: aus besonderer Liebe. Zu Genes. 22, 11 erkl. Abn Esra und Kimchi [1]), daß damit die Eiligkeit soll ausgedrückt werden. Zu Genes. 46, 2 erkl. Kimchi, daß sich durch die Verdoppelung die lange ausgebliebene Prophetie ankündigen wollte. Vergleiche jedoch Kimchi zu Könige I. 13, 2, wo Jalk. Schim. im N. der Pesikta den Doppelruf: Altar! Altar! ganz einfach: einmal auf den v. Beth-El und einmal auf den v. Dan deutet; während K. es als die herkömmliche Manier des Prophetismus qualifizirt, im Widerspruch mit seinen Bemerkungen zur Genes.

Zu K. 12. S. 47 ff. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß der Pentateuch deßhalb mit der Schöpfung anfange, weil sie eines der wichtigsten Prinzipien des Mosaismus sei. Maim. (M. N. II. 27. 30.) R. Ahron b. Elia (Ez Chajim c. 13). R. Saadja Gaon (Emunoth we-Deoth I.), R. Jehuda ha-

[1]) Commentar zur Genesis v. R. D. Kimchi herausg. v. A. Ginzburg. Presburg 1842.

Levi (Kusari I. 67 V. 18. a et b ed. Buxt.) Abba Mari (Minch. Ken. S. 11. c. 10): „Deshalb beginnt die Lehre mit der Schöpfungsgeschichte, um diesen Glauben in unsren Herzen zu befestigen, wie ein Nagel, der nicht wanken kann." S. 7. c. 4 ist die Lehre Mosis sein zweiter Grundsatz, identisch mit Weltschöpfung. R. Abr. Schallum b. Jsaac (Neveh Schallum I. 16) [1]). Maamar haskhel (nach Heidenh. in dessen Ausgabe 1804 verfaßt v. R. Eliezer b Nathan [Raaban], Zeitgenosse des Maim. nach Sed. ha-Doroth v. R. Sam. b. Jehuda) läßt, wer nicht an die Schöpf. aus dem absoluten Nichts glaubt, gar keine Gemeinschaft mit dem mos. Ges. haben. (S. 3 b). Die Beweisführungen sind ungefähr meistens dieselben. Uebrigens braucht ein Aristoteliker die Möglichkeit neuer Schöpfungen, insofern sie Resultate und Combinationen früherer sind, nicht zu läugnen. Das Argument von der veränderten Mücke oder einer Ameise u. s. w. ist gar keines; denn eine veränderte Mücke oder eine Ameise mit 4 Füßen ist eben keine Mücke und keine Ameise mehr, sondern ein anderes Thier. — Die Hyle oder der Urstoff — ohne Form — (als ob die Formlosigkeit nicht eben auch eine Form wäre!) ist die Lehre Platons im Timaios. (Lond. T. VII. 296). Allein die Art, wie dieser Urstoff von den Religionsphilos. aufgefaßt u. festgehalten wird (s. R. Levi b. Gerson im Milchamoth Adonai L. VI. R. Chisdai Or. Adonai Absch. III. Klall I. c. 5) [2]), um ihn mit dem biblischen Glauben zu vereinbaren, führt zu keinem befriedigenden Resultat (vgl. dagegen Kusari l. c. M. N. II. 25), und läuft das Ganze auf Selbsttäuschung hinaus. Auch Ebn Esra scheint der platonischen Hyle zu huldigen (Genes. 1, 1). Sonderbar ist die Art, wie sich Nachmanides die Tradition der Schöpfung von Adam her, als Augenzeugen, und von Sem, dem Sohne Noa's, als Augenzeugen der Fluth, die ihm nach ganz das Bild einer Schöpfung war, vorstellt. (S. dessen Derascha Bl. 2 col. 1).

---

[1]) R. Abr Schall. greift Albo und R. Ch. nicht mit Unrecht an, d. h ihrem Systeme nach. Die Vertheidigung des R. Gedalja b. Salomo (Ez Shathul s. bes. zu Ende des Abschnitts I. die Nota) ist von keinem kritischen Werth. Uebrigens hat Neveh Schallum allerdings eine Variante, die sich in keiner unsrer Ausgaben, selbst den ältesten nicht, vorfindet.

[2]) R. Ch. beantwortet a. a. O. die Frage, die gegen den Schöpfungsglauben gemacht wird: warum Gott zu der und der Zeit geschaffen habe und nicht früher oder später, so wie die über die dadurch nothwendige Modification in seinem unveränderlichen Wesen, mit den midraschischen Sätzen: „Gott baute Welten und zertrümmerte sie wieder;" „es gab schon eine Zeitordnung vor dem:" was ihm eine beständige Schöpfung lehrt; als ob damit die Frage nicht blos weiter hinaufgeschoben würde und ganz dieselbe bliebe! Diese Lösung gehört übrigens dem Ebn Roschd (Destructio Destructionis Opp. T. IX. Venet. 1550 f. 85. Tied. Geist der spec. Phil. 4 B. 143.

Zu K. 13. S. 49 ff. Albo kömmt, nachdem er bisher seine drei Hauptprincipien festzustellen gesucht, jetzt wieder auf ihre Corollarien zurück. Eine Wissenschaft, die gewisse Grundsätze anerkennt, kann die darin begriffenen und organisch daraus sich loswickelnden Sätze nicht fallen lassen. Eine Verkennung dieser oder Eines derselben muß vielmehr folgerichtig auf das ganze System nachtheilig rückwirken. Es ist aber nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn der Läugner der Unität z. B. hier verdammt und oben E. 2, S. 12, 13 entschuldigt wird. Hier ist abermals nur von bewußtem, absichtlichen Läugnen und oben vom durch Fehlschlüsse herbeigeführten Mißverständnisse die Rede. Durch diese Auffassung wird auch der sonderbare Uebergang in diesem K. von der Religion an und für sich auf ihre Bekenner vermittelt, indem hier nur das objektive Religionsbekenntniß in Betracht gezogen wird, also insofern es mit der Religion selbst zusammenfällt. Albo's Ausdruck ככופר (wie ein Läugner) muß beachtet werden. (Vgl. unten E. 14). — Das muhamedan. Fatum (Kadr) ist bekanntlich der 6. Gl.-A. des Islam. Es gab eine Sekte (Dschemihten), die sogar Gott dem Fatum unterwarfen. (S. Delitzsch Ahron b. Elia כת המגברים S. 319 und כת אל גרמיה S. 308).

Zu K. 14. S. 51. Die Idee, daß kein Gebot als Grund- oder Folgesatz gelten könne, finden wir zuerst entwickelt bei R. Chisdai Kreskas (Einl. zu Or Adonai). Der Glaube an die Existenz Gottes ist, bei ihm, ein Postulat. Als Grundlage zu allen Prinzipien, die zur Kenntniß der Fundamente des Pentateuch führen, gilt der Glaube an das Dasein Gottes, welcher nicht zu den Geboten gehören kann: 1) weil er dann ein in's Unendliche zurückgehendes Gebot wäre (d. h. weil man immer wieder erst glauben müßte, ehe man das Gebot annehmen könnte); 2) weil Gebot den freien Willen voraussetzt; 3) weil er alsdann sich selbst Anfang sein müßte, was absurd wäre. R. Ch.'s Erklärung des Ursprungs von Maim. Irrthum, den Glauben an Gott als Gebot des ersten Verses des Decalogs zu betrachten, geben wir in einer folgenden Anmerk. Aber auch R. Ch. ist nicht der Entdecker dieses für die Religionsphilosophie so wesentlichen Satzes. Er findet sich vielmehr schon ausgesprochen in Nachmanides Glossen zu Maim. Sepher ha-Mizwoth (מצוה א), wo N. den Autor der Halachoth Gedoloth mit Aufstellung dieses Satzes, den er durch eine Stelle der Mechilta unterstützt, vertheidigt. Spätere Bekämpfer von Albo's Ansichten, wie Abrabanel (Rosch Amana) haben diesen Satz anerkennen müssen. Ob Nachm. ihn zuerst aufstellte, ist mir unbekannt.

Ebd. S. 52. Ueber das ככופר scheint A. die Stelle des Siphri bei Maim. (More N. III. 29. am Ende) im Gedächtniß gehabt zu haben, wo sie in dieser Fassung sich findet. S. auch Raschi Horioth 8 a unten: שכל הכופר בה ככופר וכו. Vgl.

dazu Toseph. z. St. das. fol. 15. oben col. 1. S. auch Raschi zu Num. 15, 23. Vgl. ferner Megila 15: „Wer den Götzendienst verläugnet, heißt Jude." Kiddusch. 40 a: „Der Götzendienst ist so wichtig, daß, wer ihn verläugnet, so viel thut, als ob er das ganze mosaische Gesetz anerkenne." Cholin 5 a. Nedarim 25 a. Schebuoth 29 a.

Zu S. 53. Gegen das Verfahren das Maim. eingeschlagen u. s. f. Die Gelehrten, die A.'s Ansicht über den ersten Vers des Decalog theilen, sind Nachm. l. c. und R. Ch., welcher letztere Maim.'s Irrthum aus dem Mißverständniß der Stelle Maccoth 23 b. erklärt. Um die Zahl der Gebote 611 (nach dem Zahlenwerth des Wortes תורה) Deuteron. 33, 4) auf 613 (תרי״ג) zu vervollständigen, heißt es: אנוכי u. לא יהיה לך hätten wir von Gott selbst gehört. M. habe nun daraus verstanden, daß diese beiden Sätze Gebote wären, weil sie hier zur Completirung der Gebotezahl angeführt sind. Der wahre Sinn des Talmud's sei aber blos: die beiden ersten Verse haben wir von der Gottheit selbst vernommen, weil sie dort erst persönlich von sich spricht, was darin für Gebote enthalten seien, von denen könnte es deshalb nicht heißen: „Das Gesetz, das uns Moses geboten," da er hierbei nicht vermittelnd war. Die eigentlichen Gebote seien aber im zweiten Vers לא תעשה לך und לא תשתחוה להם, wo לא יהיה לך schon enthalten sei. — Albo hält die Tradition als Gebot inbegriffen in dem 5. Gebote des Dekalogs (die Eltern zu ehren) und in Deuter. 17, 11. (S. III. 26. S. 352. u. I. 19. S. 74.) Vgl. auch Maamar Haskhel, der ebenfalls die Deuter. 17, 11 enthaltenen 2 Verbote (סמג 364 u. 365 so wie auch 217, und von Geboten 6 u. 111) unter das 5. Gebot bringt.

Zu S. 56. K. 15. Dem dritten Grs. von der Bel. u. Bestr. geht als Wurzel voraus rc. die göttliche Sorgfalt.

D. h. da wir ohne Gottes Sorgfalt oder Vorsehung keine Vergeltung setzen können, diese allein aber eigentlich in das Religionsgebiet praktisch und nicht blos speculativ gehört, während jene von manchen Philosophen, aber als ohne weitere Consequenzen zugegeben wird, wie z. B. von den Aristotelikern (nach Aler. Aphrod. M. N. III. c. 17.), die die spezielle Vorsehung nur bis an die sublunarische Welt herab sich erstrecken lassen [1]), so ist die Sorgfalt für uns nur von secundärer Bedeutung, während die Vergeltung unmöglich mangeln darf, um ein vollst. Religionssyst. an u. für sich zu begründen.

Zu S. 57. Ueber die Meinungsverschiedenheit in Betreff des Objects der Vergeltung s. IV. 30. S. 556.

---

[1]) Auch Ebn Esra (Genes. 18, 21) und R. Levi b. G (Milch. Ad, II. 4 5. 6) lassen Gott das Spezielle zwar wissen, aber nur durch die Gesammtweltordnung. Sogar D. Kimchi neigt dahin. (Genes. 22, 12, s. die Note v. Kirchh.) S. R. Ch. O. A. II. Kl. l. c. 3.

Zu S. 58. Allwissenheit u. Vorsehung sind bei R. Ch. zwei besondere Grundsätze. S. O. A. Abschn. II. Klall I. u. II.

Zu K. 16. S. 59. Die Alten, die das objective Wissen dem Menschen absprachen, auf die Albo hier anspielt, waren die Pyrrhoneer oder Skeptiker. Die zwei Gründe der Skepsis, die hier angeführt werden, gehören zu den 5, auf welche der sonst unbekannte skeptische Philos. Agrippa (lebte zwischen dem Zeitalter des Aenesidemos u. des Sextos Empeirikos) die 10 Tropen des Aenesidem reducirte; nehmlich: 1) Die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten; 2) die Zurückschiebung des Beweises in's Unendliche; 3) die Relativität der Vorstellungen; 4) die unbewiesenen Voraussezzungen und 5) die Diallele (den Zirkel im Beweise). (Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. Diogen. Laert. IX. aus Lehrb. d. Gesch. der Philos. v. E. Reinhold. Jena 1836. §. 115. S. 261. Anm. 1.)

Zu S. 60. Ueber Job 38, 36 S. Rosch ha-Schana 26 a Raschi z. St. Albo's Auffassung des Verses (bis auf בטוחות in der Worterklärung) entspricht ganz der des R. Levi b. Gerson z. St., die dieser aber einer andern etwas modificirten nachstellt, welche im Grunde auf dasselbe hinausläuft, daß alles Wissen nur durch vorhergegangenes Wissen erlangt werde (Arist. Analyt. Poster. I. 1.)[1], es also wunderbar sei, daß der Mensch, der doch Einmal anfängt, etwas wissen könne, was nur durch die von Gott dazu hergerichteten Organe geschehe. — Die Stelle נבון s. Sanh. 93 b.

Zu K. 17. S. 63. Die zweite und dritte Erkenntnißquelle sind nur scheinbar für uns verschieden. Wir können den Unterschied nicht wahrnehmen zwischen der Erfahrung, daß Opium[2]) schmerzstillend, Pfeffer[3]) aufregend wirkt, und der, daß Magnet Eisen anzieht oder Scammonium[4]) drastisch wirkt. Auch sind die Ursachen der hier als ausgemacht supponirten Wirkungen im Grunde nicht erklärlicher, als die der andern. Die Ursache dieser sonderbaren Wirkungen des Opiums z. B. sind noch keineswegs so ausgemacht. (S. Cuv. a. a. O.) Auch finden sich, so ich nicht irre, in Or Adon. des R. Ch. Kr. die Erkenntnißquellen der Sinne und der Erfahrung, als Eine einzige aufgeführt. R. Saadja Gaon, in der Vorrede

---

[1]) Welches auch Albo im folg. K. S. 62 zu ähnlichem Behufe citirt.

[2]) S. Cours complet d'hist. natur. medicale et pharmaceutique par Cuvier, Richard ect. Brux. 1835. Papav. Somnifer. T. 2. p. 77.

[3]) S. ibid. Piper. nigr. T. 1. 100.

[4]) S. ibid. Convolvul. Scammonia T. 1 p. 239. Mössler, Handb. der Gewächskunde Altona 1815. S. 263. Das aleppische Skammonium. S. auch Plin. Hist. Nat. XXVI. 8. Grosse's Uebers. B. 7. S. 226 §. 38.

zu Emun. We-Deoth hat 3 Erk. ꝛc. 1) die sinnliche; 2) die vernünftige (daß d. Recht gut, die Lüge schändlich); 3) die durch Nothwendigkeit gegebene (wo wir durch die Wirkung genöthigt, die Ursache setzen müssen, wie Seele, Verstand). Diese Scheidung ist ebenfalls locker.

Zu K. 18. S. 66. ff. Ueber Theriak und dessen Bereitung s. Plin. Hist. Nat. l. 20. c. 24. l. 29. c. 4. Zu S. 71. Ueber den Salamander s. ib. ib. Daß das Manna auf Mos. Beten fiel, ist nicht bibl. Tr. Tamid 9 a heißt es: מן בזכות משה. Dieses K. ist eines der wichtigsten für Albos Tendenz, denn indem er hier dem Wunderglauben seine gebührende Würdigung angedeihen läßt, verweist er ihn aus dem Gebiete des zureichenden Grundes und nimmt somit den andren Religionen ihre, vom orthodoxen Standpunkt aus, wichtigste Stütze, während die jüdische eines Beweises sich erfreue, der alle Zweifel mit Einem Male niederschlage. Mos. Mendelssohn (in den Nacherinnerungen zu Lavater's Antwortschreiben v. 14. Febr. 1770, Edit. Rödelh. 1828. Th. I. S. 58 u. 59) verweist auf dieses Kap. zur Verständniß v. Maim. Jesode ha-Thora K. VIII. §. 9 u. 10. —

Zu S. 72. Ueber die 3 Verse Exod. 14, 19—21, deren jeder 72 Buchstaben enthält, u. ihre kabbalistische Verwendung s. Ebn-Esra z. St. Reuchlin: De arte Cabbalistica zu den Werken des Joh. Franc. Picus v. Mirand. gedruckt. fol. 3115 u. 3119. vgl. Nachm. Sermon vor dem König u. den Granden Bl. 10 (unpaginirt) a col. 2. ff., wo diesen eine ungemein ausgedehnte Wirksamkeit zugesprochen wird.

Zu K. 19. S. 73. Ueber das Glauben. Es dürfte nicht überflüssig sein, hier den eigentlichen Incidenzpunkt festzustellen, um den sich Alles dreht, u. der keineswegs so klar von den Alten dargestellt wird, als die Wichtigkeit des Gegenstandes es wünschen läßt. R. Saadja G. (Vorrede zu E. we-D.) fühlte schon die Nothwendigkeit, zu erklären, was Glauben heiße. „Der Begriff, der von irgend einem Dinge, nach seiner Wesenheit in den Gedanken einzieht, wird durch die Elastizität des Denkens vom Verstande aufgenommen, concretirt und so in die Herzen (das Herz, den Geist) eingeführt, der sich damit vermischt (identificirt), damit wird der Mensch gläubig an diesen erfaßten Inhalt und bewahrt ihn für die gehörige Zeit." (Ein Bekenntniß ist also nicht nöthig!) „Es gibt zweierlei Glauben: einen wahren und einen falschen; 1) wenn man nämlich die Sache so weiß, wie sie ist, als viel, wenig, weiß, schwarz, Seiendes, Nichtseiendes als solche; oder 2) wenn man die Sache umgekehrt weiß, als wie sie ist. Der Weise macht das wahre Sein der Sache zur Basis und Richtschnur seines Denkens, der Thor macht seine eigne Meinung zur Grundlage und wähnt, das wahre Sein der Sache richte sich darnach u. s. w." Nach Saadja erlangen wir

also den Glauben auf synthetischen Wege.' Maim. gibt eine kürzere Definition des Glaubens (M. N. I. 50.) „Das Beglaubigen oder Bewahrheiten (ההאמנה) des als außerhalb des Verstandes Vorgestellten, wie es innerhalb des Verstandes vorgestellt wird." Glauben ist hier wahrmachen, analysiren, so daß gegen den so beschaffenen Glauben gar nichts Vernünftiges mehr eingewendet werden kann. Er ist das vermittelte Bewußtsein und dieses braucht blos wahr und innerlich zu sein. Nach diesem wird es viele Gläubige, aber wenig Glaubende geben. (S. Narbon. a. a. O.) Es zeugt aber dieses von der Consequenz des maim. System's, wornach die Stärke der speziellen Vorsehung sich je nach der höhern Stufe der geistigen Ausbildung proportionirt. — Wenn M.'s Glauben beinahe mit philosophiren zusammenfällt, so sucht uns R. Chisdai Kr. von dieser Höhe wieder herunter zu ziehen. O. A. II. Kl. V. c. 5. wirft er die Frage auf: „Was kann im Grunde für Unterschied sein, ob wir den Zwang empfinden oder nicht (sobald er einmal da ist)? Und zugegeben, es wäre, wenn wir ihn nicht merken, bei Gebotserfüllungen Vergeltung statthaft, wie sollte diese auch bei Gesinnungen[1]) in Betreff der Fundamente des Gesetzes stattfinden können, wo Wille und Wahl doch gar keinen Einfluß haben? Denn erstens: ist freier Wille unerläßlich in Glaubenssachen, so ist die Stufe dieses Glaubens nicht die richtige, da er nach einander bald Beistimmung, bald Verwerfung vom freien Willen dulden muß. Zweitens: ist fr. Wille unerläßlich, so muß der erste Urheber des Glaubens an dessen Wahrheit zweifelhaft sein; denn wäre er es nicht, so brauchte es keiner freiwilligen Zustimmung; ist er es aber, so ist der Glaube selbst verdächtig. Drittens: der Glaube ist die nothwendige Uebereinstimmung des Dinges außerhalb der Seele mit demselben innerhalb der Seele, und was außerhalb der Seele ist, hat gar keinen Zusammenhang mit dem freien Willen, und wer einen gewissen Glauben hat, umsomehr einen begründeten, muß nothwendig Zwang und Drang dazu fühlen." Die Erledigung dieser zum Theil richtigen Fragen ist keineswegs so bündig und incisiv, wie sie selbst. „Allerdings empfindet das Subjekt sich nothgedrungen zu seinem Glauben, es bleibt demnach nichts übrig, als den freien Willen und die Wahl in einem derartigen Verhältniß zum Glauben zu denken, daß sie innig nachbarlich mit ihm verbunden seien, und dieses ist die von Gott geschenkte Freudigkeit und Bereitwilligkeit, ihn zu ergründen, und die ist gewiß freiwillig und ungezwungen; die Vergeltung gilt aber nicht der unvermeidlichen Hand-

---

[1]) z. B. Manichäismus, Epikuräismus, Läugnung der Offenbarung der Auferstehung.

lung, sondern der freien Wahl." Hier sind wir weit von Maim. und haben für einen gezwungenen Glauben auch eine gezwungene Erklärung. — Kommen wir jetzt auf A. zurück, so finden wir, daß er zwischen R. Saadja und M. gleichsam vermittelt, um den wahren Glauben populärer, und den populären wahrer zu machen. Ihm ist glauben nicht, wie bei S. wissen; nicht, wie bei M. beweisen, sondern ein mitgetheiltes Wissen Andrer, gestützt auf patriarchalisches Vertrauen von Begebenheiten, die sogar gewissermaßen der Erfahrung widersprechen können. (S. c. 22. S. 80 ff.) Es verhält sich dies etwa wie die Regel, welche Kunstrichter für die Tragödie geltend machen, daß es nicht genüge, daß die Handlung wahr sei, sie müsse nur wahrscheinlich sein.[1]) Es ist kein Vorzug des Glaubens, daß man seinen Inhalt erlebt, gesehen habe, unmittelbar wisse; man muß ihn mittelbar, durch Ueberlieferung, wissen, d. h. glauben.

Zu K. 19. S. 73. So hat es sich durch den Versuch bewährt, daß Gott, wen er will 2c. prophezeien läßt. — Nach A. kann auch der Unvorbereitete der Prophetengabe theilhaft werden; nicht so nach Maim. (M. N. II. 32.) Offenbarung ist ihm noch nicht Prophezeihung. (vgl. Kusari p. 99 edit. Buxtorf.)

Zu K. 20. S. 75. Ueber die 60 Myriaden, worin alle Physiognomien vertreten sein sollen, lautet die Stelle Bechai (Venet. ed. Bomberg. 1546 f. 56 a col. 1): „Erkenne daraus den Vorzug Jacob's, aus dessen Kraft 70 Seelen hervorgingen, von denen 60 Myriaden herkamen כנגד ע שמות שנאצלומן השכינה והסתכלית כל הדעות, entsprechend den 70 Namen, die aus der Schechina ausfließen, und die der Inbegriff aller Gesinnungen sind. Hier haben wir דעות für Albo's פרצופים (Gesichter). Das Buch נפתולי (v. Naphtali b. Eliez. Trèves, Heddernheim (הידרנום) 1546) liest jedoch statt שמות — אומות u. statt דעות mit Verweisung auf Recanate.

Es ließe sich in der Agada, daß Gott das Gesetz erst allen Nationen angeboten, eine schöne Allegorie u. Apologie für die Auserwählung des israel. Volkes finden, wenn eine talm. Agada eine freie Auslegung erlaubt. Es ist nämlich der reine Gottesbegriff, der Monotheismns, bei vielen Nationen, wie man Ursache hat zu glauben, den Priestern bekannt gewesen, diese haben ihn aber geheim gehalten oder die Völker haben ihn nicht zugelassen. Genug! seine Lehre wurde von keinem angenommen, d. h. öffentlich für alle Klassen und Kasten eingeführt, als von den Israeliten, wo sie dem ganzen Volke

---

[1]) Arist. Lib. de Poetica c. 9. Curtius Uebers. S. 148. Anm. 119. u. S. 400. Abhandl v. d. Wahrsch Lessing. Hamburg. Dramaturgie. Th. 1. XIX. S. 129. Corneille, Discours de la Tragédie.

ohne Ausnahme **offenbart** wurde. S. Num. 11, 29. Aehnlich wie A. erklärt auch R. Ahron b. Jos. (1294) im Mibchar [1]) zu Exod. 19, 9 die Glaubwürdigkeit für den Beruf Mosis als Gesetzgeber von der Offenbarung datirend, das Glauben ebend. 14, 31 auf die Wunder beschränkend.

Der Islam hatte schon zu Saadja's Zeiten Deuter. 33, 2 als Beweis für sein **neues Gesetz** benützt מהר פארן Emun. III. S. 23 ed. Amst. Geiger's Ztschr. B. 5. Heft 3. 280. Die Karaiten erblicken in diesem Verse die Verpflichtung für alle Völker auf das mos. Gesetz. Eschkhol ha-Khopher Alphab. 133. f. 50. ed. Kosloff.

Zu K. 21 u. 22. Daß das bewußte Handeln nach den Geboten und der Glaube an gewisse Sätze und Aussprüche der h. Schr. theils leibliche, theils seelische Belohnung mit sich führe, und zwar diese angemessen dem Grade des Glaubens und der Wichtigkeit des Gegenstandes, wird von Allen anerkannt. (S. M. Einl. zu C. Chelek, Ahron b. Elia, Ez Chajim c. 103, 104 ff.) Aber das Wie? und noch eigentlicher das Wieso? dieses Einflusses, das ist die große Frage! Nach einigen Aristotelikern, denen die Seele eine hylische Kraft ist, die sich erst verwirklichen muß vermittelst der Erwerbung von Begriffen durch die leibl. Organe, identificirt sich der Geist mit seinem Objekt, d. i. er concretirt sich gleichsam durch das von demselben Abstrahirte und dies ist dann das, was von der Seele bleibend ist, was sich nach dem Leben mit dem Intellectus agens, [2]) dem immer thätigen Verstande, vereinigt und so der Ewigkeit theilhaft wird. Die Widersprüche, die dieses System mit sich selbst und besonders mit dem positiven Glauben involvirt, sind von Vielen angeregt worden, theils apologetisch, theils revulsorisch. (R. Levi b. Gers. Milcham. Adon. l. c. 10. 12. 13 vertheidigt den Intell acquisitus R. Chisd. Kresk. O. A. bestreitet ihn II. Klall V. c. 5, weil sonst mathematische Kenntnisse ewige Seligkeit verschaffen müßten. (Er wird dabei sehr bitter.) R. Ch. Kr. stellt eine neue Theorie über die Seele auf, die wir aber schon bei Joh. Damascenus (gest. 750) De fide orthod. II. 12. ziemlich ähnlich finden. Ihm ist die bleibende Seele von Natur ewig, bleibt selbstständig, ist der Gattung nach nicht veränderlich, ebensowenig als Individuum, d. h. sie geht nicht in dem Intell. actualis, der objektiven Weltvernunft auf und es

[1]) Ez Chajim, edit. Delitzseh S. 302.

[2]) Dies ist ein sehr schiefer Ausdruck für den in der scholastischen Philosophie eine so große Rolle spielenden שכל הפועל, worunter die Alten den **fertigen**, nicht erst zu realisirenden, sondern an und für sich seienden Weltgeist oder vielmehr die sublunarische Welt umfangenden und beherrschenden Geist verstanden. Besser heißt er daher Intellectus **actualis**, im Gegensatz zu dem menschl. intell. **virtualis**.

gibt viele Seelen, nicht blos eine Gesammtseele. (O. A. III. Klall II. c. 1.) Denn die menschliche Seele, die Form, d. i. das Wesen des Menschen, ist eine geistige, selbstständige Substanz, befähigt zum Begreifen (d. i. nicht selbst eine bloße Fähigkeit), aber nicht aktuell begreifend. (ebend. II. Klall VI. c. 1.) Wenn nun dem Ebn Roschd u. seiner Schule die Vereinigung der Seele mit dem objektiven Weltgeist ihre Belohnung ist, so ist ihr Lohn bei dem platonisirenden R. Ch. die aus ihrer Liebe und Ergebenheit nothwendig folgende Anschauung Gottes, die künftige überschwängliche Wonne, mit der sie ihre frühere Trefflichkeit nachempfindet, während die Strafe in dem Bewußtsein ihres ihrer Natur zuwiderlaufenden Lebenswandels besteht, worüber sie solchen widernatürlichen Schmerz empfinden kann, daß es möglich wird, daß sie zu einer wirklichen gänzlichen Auflösung gelangt, was dann allegorisch gewöhnlich Verbrennung genannt wird. (ebd. III. Klall III. c. 1). Maim. läßt sich noch nicht in diese Disquisition ein, sondern geht gleich auf das Ziel los. Ihm ist die Lehre der Inhalt alles leibl. und seelischen Wohlergehens. Da ihm nach der Höhe der geistigen Ausbildung auch die göttl. Vorsehung steigt (M. N. III. 18), so muß die Erwerbung der größten Menge von Kenntnissen nothwendig die größte Seligkeit bedingen. Das bewußte Handeln ist ihm Alles. (ebd. 27 u. 28) Hiermit neigt er sich demnach auf die Seite der Philos., die den Verstand sich mit dem Begriff indentificiren lassen. Hiermit hält er am שכל ההיולאני, am hylischen Geist des Tophail, seines Lehrers; und dies zeigen auch sonstige Bemerkungen von ihm, wo der menschliche Geist an und für sich eine sehr untergeordnete Stelle in dem Universum einnimmt. (S. ebd. c. 13.) Ueber Albo's eigne Ansicht sehe man Abschn. III. 29 u. IV. 29. S. 534, sie hat gar keinen philos. Werth, und das Widerlegen der Andern gelang auch ihm besser als das Bessermachen.

Zu K. 23. S. 82. Es ist von Interesse, die verschiedenen Meinungen der jüdischen Religionsphilosophen über die Bedeutung und Bedeutendheit der Weltschöpfung für die positive Lehre zu überblicken. R. Saadja G. will unbedingten Anfang aus dem Nichts. R. Juda Levita, Maim. R. Chisdai Kresk. Albo glauben, daß bei der platonischen Urmaterie das pos. Gesetz schon bestehen könne, wenn auch die Schöpfung aus dem absoluten Nichts damit verträglicher sei. Ebn Esra, R. Levi b. Gers. sind geradezu für die Hyle. Abba Mari ist für den absoluten Anfang, ebenso Abrabanel, der sogar alle Grundſ. gern auf diesen Einen reduciren möchte. Tapfer kämpft auch R. Abr. Schallum für diesen Grund aller Gründe. Die Karaiten sind durchgängig dafür und bei Elia

Beschitzi ist die Anfänglichkeit der Welt der erste Grundart.[1]) bei R. Juda ha-Abel der dritte[2]); Ahron der ältere b. Jos. verwirft die Hyle[3]); Ahron b. Elia ebenso[4]); — Aus der bilderreichen Sprache der Rabbinen läßt sich kein genügender Beweis gegen ihre platonischen Ideen beibringen; im Gegentheil scheinen alle dahin einschlägigen Sätze sehr platonische Färbung zu tragen. (S. Beresch. Rab. P. 3. „woher wurde das Licht geschaffen?" ꝛc. R. Eliezer der Große in seinen Capp 3. vgl. M. N. II. 26.) Der Ausdruck Etwas aus Nichts kommt bei ihnen nie vor.

Ebd. S. 83. 4) Der Satz: „Die Frommen unter den Heiden haben Antheil am Jenseits" ist ausgesprochen. Maim. Hilchoth Teschuba III. Raschi zu Sanh. 110 b. Im Talm. selbst läßt er sich aus der Stelle Sanh. 105 a entnehmen: „Bileam hat keinen Antheil, aber Andre doch!" S. noch Obad. Bertinora zur Mischna Chelek. Manasse b. Isr. De Resurrect. Mort. l. 2. c. 9 u. l. 3. c. 11. Selden. De Jure Natur. et Gentium juxta Discipl. Ebr. l. I. c. 2. p. 32 u. l. VII. c. 10. p. 877, wo auch Manas. b. Isr. ad Deuter. quaest. 163. spanisch u. lateinisch. — Diese tolerante Idee findet sich im Talm., wenn auch nicht direkt ausgesprochen, doch als sehr populär häufig angedeutet. Rosch ha-Schana 17. Jalk. Schim. Jes. 26. §. 296.

Ebd. S. 84 u. 85. Albo merkt ausdrücklich an, daß er Buße, Gebet, Schechina u. Urim u. Thumim nicht einmal als Zweige der Grundsätze annehme, um hiermit stillschweigend seinen Lehrer R. Chisd. Kr. zu widerlegen, der diese Artikel aufnimmt. (O. A. II. Kl. VII. Zweite Abth. Kl. I. II.)

Zu K. 24. S. 85 ff. Dieses K., so klar u. schön in seiner Anlage, enthält doch schwache Partien, u. zwar in dem wichtigsten und glänzendsten Argumente. Vor Allem muß, nach A., die Existenz eines gegebenen, geoffenbarten göttl. Gesetzes vorausgesetzt werden. Daß es, wenn man auch mit Mei-

[1]) Adereth Elia, fol. 47 b. col 2. 48 a. Elia steht aber ganz auf dem maim. Standpunkt und wird sogar von einem Neuern deshalb verdächtigt (Pinath Jikrath v. Isaak b. Salom. 1834. 4. S 1). Denn er nimmt die Anfänglichkeit nur als den Entscheid seiner Weisen an.

[2]) Eschk ha Khopher Alphab 33. fol. 21 b und in der Einl. Nachal. Eschkhol v Kaleb b. Elia Afendopolo fol. 2 a col. 2. Das Werk ist verfaßt 1118 n. C.

[3]) Mibchar fol. 14 b. der Comment. Tirath Khesepb daf läßt den Verf des Kether Thora i e. Ahron b. Elia sogar Ebn Esra des Aristotelismus in Betreff der Urweltlichkeit zeihen. Nach demselben A. b E (Kether Thora p. 64. citirt v Delitzsch. Ez Ch. p. 302 war der Verf des Mibchar selbst Platoniker und glaubte an die ewige Materie!

[4]) Ez Chajim 12.

ners u. Andern annimmt, es gebe kein Volk, das nicht irgendwie an einen Gott glaube, wenn man diese Annahme sogar auf Evhemerus u. Epicur und ihre Anhänger ausdehnen wollte, daß es, sage ich, doch vom niedrigsten Fetisch-Verehrer bis zum absolutesten Philosophen Individuen und Gemeinschaften gebe, die von einem von Gott direkt ausgegangenen Gesetz entweder durch Unwissenheit gar keine Ahnung, oder durch die Speculation gar keinen Begriff haben, muß hier vergessen werden. Daß, wenn man die Offenbarung teleologisch begründet, wenn man sie aus dem Gange der Natur des Geistes und des Geistes der Natur herauszieht, sie nicht nur den Mängeln der bloßen Vernunft u. Erfahrung nicht abhilft, sondern grade dem redlichen Forscher das Labirynth noch mehr verwirrt, daß sie Menschen, Orte und Zeiten beobachtet, und so immer entweder auf die Philosophie zurück- und mit derselben zusammenfällt, oder aber sie verwirft und sich selbst mit ihr; daß sie, indem sie Menschen selig macht, das Menschengeschlecht verdammt; daß sie in ihrem Erfolge ihrem Zwecke zuwiderläuft und indem sie nicht über Mißverständniß erhaben ist, durch dasselbe mehr Schaden stiftet als die Vernunft; daß sie, wenn sie das sein wollte, was sie vorgibt zu sein, beständig und unausgesetzt allen Menschen, allen Orten und zu allen Zeiten wahr und wirklich, nicht blos durch Ueberlieferung, sondern durch Selbst-Manifestation werden müßte; diese und noch viele Zweifel, die den redlichen Forscher entweder unselig machen, und wo bliebe dann die Frucht seiner Redlichkeit? oder nicht, und wo bliebe dann der Zweck der Offenbarung? hat Albo, hat Mendelssohn, haben ihre neuern und jüngsten Nachfolger gar nicht, oder nicht genug, nicht unbefangen gewürdigt. Das der Gottheit so schneidend in den Mund gelegte כתיב, והרוצה לטעות יטעה [1] „schreibe! und wer irren will, der irre!" ist, weit entfernt offenbarungsmäßig zu sein, vielmehr der Ausdruck der vernünftigen Verzweiflung der ad absurdum getriebenen Offenbarung. So schlägt die Offenbarung, wenn sie nicht weiter kann, entweder in die Vernunft um, oder leider noch öfter in die Unvernunft, in eine Hyper-erstase, in die Offenbarung mit Feuer und Schwert, in die Offenbarung mit Aberglauben und mit Jesuiterei, in die Offenbarung der Nichtoffenbarung. — Um in die von unsrem Autor gesetzten Grenzen zurückzukehren, finden wir zunächst, daß der Zweifel bei ihm etwas Willkührliches ist und ganz vom Subjekte abhängt. Wer ihm dieses bestreiten wollte, würde nichts weiter mit ihm zu thun haben können. Sodann müßte man, wenn Einmal, immer forschen, und könnte nie mit einer Religion zum Abschluß gelangen. Hier vergißt der

[1]) Beresch. Rab. P. 8.

Verf. seine oben (c. 16) gegen die aristotelische Philosophie angenommenen Ur-Ideen und führt uns mit einem Sophismus der Skeptiker selbst ad infinitum. Zum Dritten löst der Verf. seine Frage, indem er Eine göttl. Religion als von allen übrigen Religionen anerkannt voraussetzt. Dieses zugegeben, wie kann dem aufrichtigen Zweifler, der innerhalb des Bekenntnisses dieser göttl. Religion steht, das Zeugniß der andern, als nicht-göttl. vorausgesetzten Religionen, einen Beweis für die Göttlichkeit seiner eignen liefern? Wie sollten die Forscher, die innerhalb der Gränzen der andren Religionen sich befinden, selbst wenn sie Seine als ehemals göttlich zugeben, Ihre nicht für noch göttlicher halten? Wie sollen sie nicht die Uebereinstimmung der Grundsätze der Ihrigen mit den allgemeinen, des Berufs *ihres* Gesandten mit dem eines göttl. Gesandten überhaupt auf alle mögliche Weisen festzustellen suchen? Von der Erziehung, von der mit der *Muttermilch* eingesogenen und von der *Amme* anerzogenen *Festigkeit* im Glauben (אמונה, אומן Esther 2, 7; אמון Deuteron. 32, 20; אמון Prov. 8, 30. Jes. 7, 9.) wird ganz abgesehen. Von allen innern und äußern Umständen, die an der Aneignung des wahren Glaubens verhindern, wird abgesehen. Von der Unseligkeit der Völker, [1]) die gewiß die Eine göttliche Religion nicht zugeben, weil sie, trotz beinahe vier Jahrtausende alter Offenbarung, noch nicht bis zu ihnen hat dringen können, wird ebenfalls abgesehen. Daß alle angegebene Kriterien nur die *einer* göttl. Religion, aber nicht die *der* göttlichen Religion sind, ist nicht minder hier vorausgesetzt. Daß, da der Beruf des Gesandten selbst kein wesentlich nothwendiger Grundsatz ist, (s. oben c 23. S. 83. N. 2 u. 3), die Wahrheit oder Falschheit des Gesetzes nicht von diesen Accidenzien abhängen, sondern nur in dem Gesetze selbst, unabhängig von allen Aeußerlichkeiten begründet sein könne, wird hier und weiter c. 25 S. 91 gleichfalls übersehen. Daß das sogen. *Noachidische* Gesetz, das mit dem Mos. so lange fortbestanden haben soll u. das sich eigentl. nur im Talm. findet, den Menschen ob mit oder ohne Verschulden der Empfänger, abhanden gekommen, daß man Götzendienst, Blutschande (Geschwister-Ehen, Weiber-Gemeinschaft [2]) u. s. w.) getrieben, dies Alles wird wohl nicht ignorirt, aber auch nicht gehörig gewürdigt. Wenn Mendelss. von Bonnet's Beweisen für das Christenthum den Ausspruch that, daß er damit jede Religion beweisen wollte, so könnte man noch genauer sagen: daß man damit jede Religion *nicht* beweisen *könnte*!

---

[1] Chinesen, Siamesen rc. rc.

[2]) Herod. I. die Massageten. S. Gieseler Kircheng. Th. 1 §. 44 S. 158 u. 159. not. p.

Zu K. 24. S. 88. Mitte. Die Stelle des Arist., daß der Gefühlssinn eine Schande für uns sei s. Eth. Nic. I. 3. C. 13.

Zu K. 26. S. 92. R. Chasdai Crascasi soll heißen Chisdai Kreskas; er ist Verf. des öfters von uns citirten Buches Or Adonai,[1]) Zeitgenosse des R. Isaac b. Scheschet (s. dess. G. A. Nr. 269. 385.) gest. 1380 zu Saragossa (Juchas. 133 b ed. Crac.). Da sowohl über R. Chisdai, wie über sein Buch sehr viel gefabelt worden ist, so ist hier der Ort, beide Namen festzustellen. Vor Allem müssen wir mittheilen, daß der Verf. das Jahr der Abfassung seines Werkes selbst angibt. (Abschn. III. Abth. I. Klall 8. c. 2. vom Messias): ולזה הדביר עתה בו (sc. Messias) באריכות הגלות הזה ואיחור בואו עד עתה שהיא שנת אלף מאות (sic!) ושלשים ושבעה לחרבן הבית. Diese Zahl, wäre sie auch nicht schon durch das unhebräische מאות verdächtig, entspräche dem J. n. Ch. 1207. Dies ist aber rein unmöglich. Denn die von unsrem Verf. citirten Autoren starben alle viel später; Nachmanides 1260. R. Meir Levita 1244. R. Levi b. Gerson 1370. (Wer der in Drusch 12 citirte ר משה בן אלאוי זל Verf. eines Buches über das primum movens sei, ist in keinem Bibliographen angegeben.) Da aber das Buch ohnehin von typographischen Irrthümern wimmelt, so nehme ich an, daß unbedenklich man lesen müsse אלף ושלש מאות ושבעה = 1377 n. C., welchem nach der Verf. dann 1380 ganz gut sterben kann. Wenn nun das Buch v. Wolff[2]) auch נר מצוה betitelt angegeben wird, so ist dies nur insofern richtig als R. Ch. in der Vorr. selbst sagt, er wolle ein Werk schreiben, das die Quellen und Ursachen von Maim. Compendium aller Gebote Jad Chasaka nachweise, und das er daher füglich Leuchte des Gebots nenne. Da aber dazu vonnöthen sei, erst die Grundprincipien, worauf das jüd. Gesetz basirt, zu kennen, u. Maim. auch diese ohne genaue Kritik und ohne Autoritäts-Nachweisung aufgestellt habe und besonders zu viel dem Aristoteles nachgetreten sei, so müsse er (R. Ch.) erst Untersuchungen über die Gl.-A. anstellen, und diese heißt er Or Adonai. Wir haben nur Letzteres vor uns, ersteres ist entweder nicht geschrieben worden (was der baldige Tod R. Chisdai's erklärt), oder existirt unter dem Titel: נר מצוה. Denn das Or Ad. schließt mit den Worten: „Hiermit schließt die Abhandlung über diesen ersten Theil, betitelt Or Adonai." Der Verfasser nennt sich in der Vorrede Chisdai b. R. Abr. b. R. Chisdai b. R. Jehuda b. R. Chisdai b. R. Jehuda u. hat sein Werk unter

---

[1]) ספר אור ה להחכם השלם הרב החסיד ר חסדאי קרישקש. Ferrara 1555 bei Abr Ebn Usque ha-Saphardi, unpaginirt; dessen Benutzung verdanke ich der Güte des Herrn Rosenthal in Hannover.

[2]) S. Wolf Bibl. Hebr. Par. I. No. 644.

Beistimmung u. Beihülfe der Gelehrten oder Gefährten unternommen. Das Werk selbst zerfällt in 4 Traktate:

1) Dasein Gottes. 2) Glaubensartikel, die die Grundlage der Gebote in's Gesammt sind und die man glauben muß, um Israelite zu sein. 3) Glaubenswahrheiten, die wir Bibelgläubige glauben, ohne daß solche zu Israeliten machen 4) Druschim (13) Ansichten über theolog. Gegenstände, die einleuchtend sind ohne weitere Folgen. Nr. 1 enthält eine Einleitung über die Geschichte der Ontologie (als erste Ontologen figuriren Arist. Phys. u. Metaphys., dann seine Comment. Themistius, Alexand. Aphrodis. später Abunazr (Alfarab gest. 951) Ebn Roschd, Ebn Sina, Abu Amar (Abu Hamed? = Al Gazali gest. 1127) u. R. Abr. b. Deor (? s. h. Daud Verf. des histor. Buches Kabbala der nach Juchas. 131 b, u. 162 b. auch ein Werk über die Gl.-A. אל עקירה אל רפיעה hebr. אמונה רמה geschrieben hat). M. benützte ihre Sätze und fügte noch zwei wichtige Artikel: Unität und Unkörperlichkeit bei. Er baut seinen ontologischen und kosmogonischen Beweis auf 26 Prämissen (M. N. I I.). Daher zerfällt Trakt. 1. bei Ch. in 3 Unterabtheil. a) ob die Prämissen logisch erwiesen sind; b) ob die Grundartikel logisch daraus erwiesen werden; c) diese Artikel biblisch aufgefaßt. Die erste Unterabtheil. hat wieder 32 Kapp. mit Rücksicht auf die 26 Präm. u. die 6 Beweise des M. u. s. w. Trakt. 2. behandelt die Fundam. ohne die die geoffenb. Lehre nicht denkbar ist. Klall a. Allwissenh. 5. Kap. b. Vorsehung 6. Kap. c. Omnipotenz 2. Kap. d. Prophetie 4. Kap. e Willensfreih. 5. Kap. f Endzw. 5 K. Trakt. 3 zerf. in 2 Theile A. selbstständige Glaubenswahrh. a. Schöpfung. 5 Kap. b. Unsterblichk. 2 Kap. c. Vergeltung 3 Kap. d. Auferstehung 4 Kap. e. Ewigkeit des Gesetzes 2 Kap. f. Mosis Vorzüglichk. vor den übrigen Propheten 2 Kap. g. Urim u. Thumim 2 K ı. Messias 3 Kap. (das letzte K. über alle Klalim des Trakt.). B. Glaubenswahrheiten, die auf Geboten beruhen, a Gebet u. Priestersegen 2 K. b. Buße 2 K. c. Sühntag u. die 4 Jahresabschnitte. Trakt. 4 enth. 13 Druschim: 1) Endlosigkeit der Welt. 2) Eine oder viele Welten? 3) Leben der Himmelskörper. 4) Einfluß der Umwälzung der Himmelskörper auf menschliche Zustände. 5) Einfluß der Talismane und Beschwörungen. 6) Dämonen. 7) Seelenwandrung. 8) Seelenfortdauer unzurechnungsfähiger Kinder. 9) Paradies und Hölle. 10) Ma'ase Bereſh. und Merkhaba ob = Physik u. Metaphysik? 11) Ob Begriff, Begreifendes und Begriffenes identisch? 12) Das primum Movens. 13) Ob die Gotth. nur durch die Bibel oder auch durch Vernunft erkannt werde? — Hiermit sind die Zweifel der Bibliographen über dieses Werk gelöst und die Irrthümer Lilienthal's (Litter. u. homil. Beibl. z. Allgem. Zeit. des Judenth. 2. Jahrg. 18.

Mai 1839 Nr. 14. 301 u. 303), der das Werk durchaus zu einem Commentar v. M. N. II. machen will, berichtigt. Der Irrthum entspringt aus der Verwechslung mit dem Comment. des R. Abr. Kreskas b. Bonan zur Ausg. Sabioneta 1553. Unser Autor darf mit einem spätern ganz gleichen Namens u. Ortes (Rodrig. de Castro Bibl. de los Rabin. Espagn. p. 367) nicht verwechselt werden. S. über den Namen Kreskas noch Geiger's Zeitschr. 4 B. 2 Hft. S. 201. Zunz Analekt. De Rossi, Biblioth. Judaica Antichrist. Parm. 1800. p. 24. Nr. 28 u. p. 39 Nr. 60. beschreibt ein Werk unter dem sonderbaren Titel מאמר, Trakt., das, ihm nach, von unsrem Chisdai auf Spanisch verfaßt u. v. R. Jos. b. Schem tof Sephardi in's Hebr. übertragen worden, und über die „Artikel" handelt, die aber nach den Ueberschriften der Kap. (I. Erbsünde. II. Erlösung von ihr. III. Trinität. IV. Menschwerdung. V. Mariae virginitas. VI. Eucharistie u. s. w.) nicht die jüdischen, sondern die christl. sind, die dort bestritten werden. Das Buch ist sonst unbekannt geblieben.

Anh. zu S. 621. Die ältesten Spuren einer numerischen Auffassung v. Gl-A. bei den Karaiten finden wir in dem berühmten Eschkhol ha-Khopher des Jehuda b. Elia ha-Dassi ha-Abel, verf. im J. d. W. 4909 = 1148 n. C. zu Constantinopel (E. ha-K. Alphab. 34 s. f. f. 22 a ed. Kosloff 1836.) Dieses antirabbanitische Werk, das einen ungemeinen Schatz von Aufschlüssen über zeitgenössische profane u. theol. Wissenschaftlichkeit, besonders über jüdische und muhamedanische Sekten und ihre Charakteristiken, sowie auch viele Arten der Idolatrie bietet, [1]) besteht aus 387 akrostichontischen gereimten Alphabeten (in unsrer Ausg. defekt bis zum Jod des 19. Alphabets), worin alle karaitischen Gebote, religiöse Verhältnisse und Differenzpunkte unter die 10 Gebote rubrizirt werden. S. Nachal Eschkhol, Einl. z. Es. h. K. v. Kaleb Afendopolo b. Elia, gen. Abba [abrev. für אפונדופולו בןאליה Dod Mord. C. 8] Schwager des Elia Beschitzi, verf. 1497) Alphabet 33 u. 34 die 10 Gl-A., bei ihm Aschurim, Regeln, in folg. Ordnung: 1) Gott ist Schöpfer aller Wesen. 2) Gott ist vorweltlich und ohne Gleichen. 3) Das ganze Universum ist geschaffen. 4) Gott hat Moses und die übrigen im Canon vorkommenden Propheten berufen. 5) Anerkennung der Lehre Mosis als der wahren. 6) Kenntniß der Sprache der Bibel und ihrer Deutung. 7) Der jerus. Tempel ist der Pallast des höchsten Königs. 8) Auferstehung zur Zeit des Messias. 9) Weltgericht. 10) Vergeltung. — Diese noch sehr unkritischen, auch mitunter identischen Artikel,

---

[1]) Alphab. 95 — 103 f. 40 b — 46 Nach. Eschkh. f. 3 b Für die Sekten s. Jost's Auszug, Gesch. der Israeliten, B. 9. S. 156 — 59.

scheinen aber ihrer ganzen Haltung nach keineswegs als maß-gebend u. nicht einmal als erschöpfend aufgeführt zu sein. Anderwärts und an zerstreuten Stellen werden die einzelnen Artikel weitläuftiger, wiewohl nicht deutlicher entwickelt. So wird Alph. 87 ausdrücklich erklärt, daß im Tode die Seele allein gar keine Vergeltung, ja nicht einmal Bewußtsein zu erwarten habe, daß alles Menschliche nur in der Vereinigung von Leib und Seele bestehe. Alphab. 130. ff. das Nähere über den 5. u. 6. Art. 33. werden die, so die Prophetien über Auferstehung auf die Erlösung umdeuten, hart mitgenommen, worunter doch der berühmte R. Jesua [1]), der sonst bei den Karaiten eine sehr große Autorität ist. Nur zwei Menschen sind ewig auf der Welt (הםבעולם לעולם) Elias u. Messias.[2]) Aber selbst diese flüchtigen Anfänge der bei den Karaiten so bedeutungsvollen Gl-A. reichen in ihrem Ursprunge noch viel weiter hinauf, als Hadassi's Zeitalter. Er schöpft seine orthodoxen Sätze, wie er selbst Alph. 33 vorausschickt, aus folgenden Schriften: 1) Buch Neimoth, 2) Meirath Enaim, 3) Machkhimath Pethi, 4) Gebulim, 5) Mathok Le-Nephesch, 6) Marpeh lo-Ezem, 7) Sepher ha-Dathoth, 8) Wa-Jikra ha-gadol, 9) Ozar Nechmad u. ähnl.[3]) R. Jos. ha-Roeh, von dem so viele Werke über Dogmatik existirten, mag die Gl-A. wohl schon auf eine ansehnliche Höhe der Entwickelung gebracht haben, die vielleicht die bei Hadassi, den wohl seine sonderbare gebundene Rede an einer ausführlichen Exposition verhinderte, noch übertraf. — Eine vollendete Stufe aber finden wir bei Elia Beschitzi[4]) in seinem Adereth. Seine 10 Gl-A. weichen zwar nur in wenigen Punkten von den obigen ab, sind aber in einem viel philosophischeren Geist aufgefaßt. 1) Das ganze physische Universum ist geschaffen = No. 3 des Had. 2) Es hat einen Schöpfer, u. sich nicht selbst geschaffen = No. 1 d. H. 3) Gott ist ohne Gleichen und die All-Ewigkeit = No. 2 d. H. Die Bestimmungen dieser 3 Artikel zerfahren zu sehr in einander, um eine genaue Auseinanderhaltung zuzulassen. Auch erkennt

---

[1]) S. Ebn Esra zu Dan. 12, 2. S. Werke s. Delitzsch Ez Chajim 315. R. Josua b. Ali ist nach Dod Mord. c. 9 Zeitgenosse des Jepheth b. Ali gewesen, also um 950 (s Geig. Zeitschr. B. 5. H. 3. S. 271. Munk, in d. israel. Annalen 1841. No. 10. S. 76. u. Additions S. 101.

[2]) Alphab. 85.

[3]) No. 1, 3 u. 9 von R. Joseph Kohen ha-Roeh b. Abr., dogmat Inhalts s. Orach Zadik. s. vv. Geiger (Ztschr. 267) läßt ihn Lehrer des Jesua b. Ali sein, und spätestens um's J. 1000 leben, was nicht wahrscheinlich ist. No. 4 u. 8 von unbekannten Verf. No 7 von Hassan b. Messiah., ist wohl identisch mit ר חסיר בן משיח (Dod Mord. 9.), der ein Zeitgenosse Saadja's war. No. 2 u. 5 sind unbekannt.

[4]) Gest. um 1490.

Elia selbst ihren innern Zusammenhang an. 4, 5 u. 6 sind bei beiden identisch. Für den Tempel (7) stellt Elia den Beruf der übrigen Propheten auf, den der des Mosis praktisch nicht entbehrlich machen konnte. No. 8 ist ebenfalls Auferstehung, No. 9 Vergeltung und 10 Messias. Elia ist an sich eher für den Urstoff, und findet mehr Bibelbelege dafür, als für die Anfänglichkeit der Welt. Nur der Entscheid seiner Weisen kann ihn zu letzterer bewegen. Er, für sich, verachtet die Auferstehung, und nimmt sie nur nothgedrungen für den großen Haufen im Namen seiner Weisen an. Dem Messias streift er, wie Maim., alles Ueber- und Widernatürliche ab und schreibt ihm nur politische Wirksamkeit zu. Was Wunder also, wenn man Mißtrauen in seine Orthodorie setzt? — Auf der andern Seite zeigt sich Beschitzi wieder um so strenger, und die Gl-A., die für die Rabbaniten mehr theoretisch als praktisch eristiren, sind, ihm nach, für die Karaiten von dem größten Einfluß auf das religiöse jüd. Leben. Denn während Maim. in seiner ungemessenen Strenge gegen die sogen. Ketzer, d. h. Läugner seiner Artikel, doch kein ausdrückliches Bekenntniß, ja nicht einmal genaue Kenntniß derselben für den Israeliten als solchen verlangt, fordert Beschitzi letztere ausdrücklich und setzt ersteres voraus, indem er jedem Israeliten die Fähigkeit, das Vieh vorschriftmäßig schlachten zu können, abspricht und die Erlaubniß dazu verweigert, dem diese Artikel nicht in der angegebenen Ordnung u. mit den philos. Argumenten ganz geläufig sind.[1]) Dies ist im Karäismus die Folge der streng dogmatischen Richtung, in die seine ersten Bekenner sowohl durch dies Bedürfniß, die Aechtheit ihrer Orthodorie im Gegensatz zum Rabbanismus zu beweisen, als auch durch das Beispiel der muhamedanischen und christlichen Religionsphilosophen, das in ihren Gegenden vornehmlich sich geltend machte, hingerissen wurden. Daher die vielen Schriften über die Gl-A. wohl ganz erklärlich sind. Wie so aber mehrere zu der Zahl 13 kommen, habe ich noch nicht ausmachen können. Eine Notiz Munk's (Israel. Annalen 1841 Nr. 12, S. 93.) zeigt uns jedoch mehrere Beispiele von der Einschwärzung rabb. Stücke bei den Karaiten, unter andern auch das Jigdal mit der Ueberschrift: „über die 10 Gl-A." R. Jos. ha-Troki, Verf. des Gebets האל׳ לך über die 13, ist sonderbarer Weise auch Verf. eines Comm. über die 10 Art. des Adereth. Die 6 Art. des Isr. Dajan aber sind entweder durch die leichte Verwechslung des ׳ mit ו Herrn Geiger vorgekommen, oder

---

1) Dies erklärt den Umstand, daß bei den meisten Abhandlungen der Karäer über die Dogmen, diese und die Schlachtregeln immer neben einander figuriren. Orach Zad. enthält noch ein Werk üb. d. Schlachten u. d 10 Gl-A. v Elia Afirabagi b Salomo, und eines desselben Inhalts vom Verf. des Orach Z selbst.

aber können wohl nichts Andres, als die von den Karäern gewöhnlich ספורים עצמיים, wesentliche Attribute Gottes genannten, die nur analytische Prädikate involviren, sein, deren man gewöhnlich 5 oder 6 als aus dem logischen Denken sich nothwendig ergebende, in seinem Wesen aber keine Vielheit setzende, aufstellt: Dasein, Anfangslosigkeit, Endlosigkeit, Einheit, Selbstständigkeit, absolute Geistigkeit. S. Adereth Elia f. 48. Art. III. Ende [1]). Im Allgemeinen können wir als ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal annehmen, daß die Karaiten dem Bewußtsein so sehr huldigen, daß sie es nicht blos bei jeder vorschriftmäßigen Cerimonie als durchaus für ihre Geltung unerläßlich betrachteten, sondern sich sogar berechtigt glaubten, ihre Glaubensangehörigen, so lange sie kein religiöses Bekenntniß oder keine sonstige Beweise ihrer Orthodoxie gegeben, mit Mißtrauen anzusehen, während die Rabbaniten in ihrem entgegengesetzten Princip, wornach jeder Mensch an und für sich, so lange er keine Beweise vom Gegentheil gegeben, Vertrauen für seine Gesinnung verdient, so weit gingen, daß auch für das bei religiösen Uebungen nöthige Bewußtsein, trotz dem es immerfort anempfohlen wird, so wenig geschah, daß es jetzt faktisch zu der Linie rein abergläubischer Handlungen heruntergesunken ist.

Abschn. II. zu K. 1 S. 97. Man unterschied bei den Arabern durch Substanz u. Accidenz nicht blos Subjekt und Prädikat, als das Ding an sich und das Ding an einem andern, sondern man verstand unter Substanz in gewisser Beziehung auch das Accidens, insofern dieses zum Sein des Dinges als Solches, d. i. zu seiner Definition gehörte, und unter Accidens Alles, was sich an dem Dinge befindet, aber ebensowohl von ihm negirt werden kann, ohne sein Sein aufzuheben. S. u. A. entspricht in dieser Hinsicht dem Wesentlichen u. Zufälligen, letzteres in seiner absolutesten Bedeutung. Joh. Damasc. Dial. c. 5. 13. Tiedem. Geist der specul. Phil. 4. 39. 40. Es gab daher substantielle u. accidentelle Eigenschaften; so waren Leben, Fühlen, Vernunft u. s. w. substantielle — weiß, schwarz, bitter, süß, accidentelle Eigenschaften. Die Muthakolumen nur, die alle Kategorien bis auf die Substanz und Accidenz bestritten, läugneten auch diese Definition der Substanz. M. N. I. 73. 8. H. Ritter, über unsre Kenntniß

---

[1]) S. Tiedem. Geist d. specul. Philos. B. 4. 125 Ebn Roschd Disp. VI. Elia macht hierbei eine Eintheilung, die Tiedem. übergeht: 1) Prädikate, die Gott immer zukommen, d. i. von allen Gesichtspunkten aus, als: Allwissenheit, Allmacht, Allleben, Wille; 2) die ihm nur relativ, als Ursache der Wirkung betrachtet, zukommen, als: barmherzig, eifrig u. s. w. und 3) die der Verstand mit ihm denken muß, die oben angegebenen. Diese stimmen genau mit den 6 Eigenschaften überein, die die Mothakolumen als wesentliche, die unter No. 1 aber mit denen, die sie ihm als positive (deklarative) zuschreiben.

der arab. Philos. Gött. 1844. S. 28 ff. Die Muthakolumen gelangen nun dahin, daß sie dem Dinge alle wahre Qualitäten, d. i. alle substantielle absprechen; es wird ihnen zu einem bloßen Punkt, an dem Gott ohne Aufhör, so viele zufällige Qualitäten schafft, als er nach seinem durch aus freien Willen für gut findet. Ebd. S. 35. Um nach diesem Begriff vom Sein, den von Gott zu retten, behaupten sie dann, das nothwendige Wesen hätte sein Sein nicht in demselben Sinne mit den zufälligen Wesen gemein. Ebd. S. 36. M. N. I. 76. 2. Schmölders, essai sur les écoles philosoph. chez les Arabes. Paris. 1824. p. 154.

Zu S. 98. Ueber die Thierchen, die aus Fäulniß entstehen, s. M. N. I. 72. Salomon Maimon in s. Comm. Gib'ath ha-Moreh macht uns mit der Geschichte der neuern Forschungen darüber bekannt. In der neuesten Zeit, seitdem Oken die Infusorien für den Grundstoff aller organischen Körper erklärt, und Ehrenberg so viele Aufschlüsse gegeben hat, wurde das Wunder der Alten zwar aufgehoben, aber um uns noch viel größere vorzuführen.

Zu S. 99. Dann zählt er die dauernden, großen und furchtbaren Schöpfungen auf 2c. Im Texte des Ez Shathul steht hier: כאור והשמים; der Comm. hat die Variante ומים. Die zweite Ausgabe (Salonichi 1520) hat: כאור השמים. Ich lese aber unbedenklich: כאויר ומים, Luft u. Wasser, indem Licht u. Himmel schon erwähnt sind, u. der Dichter dann zu den Elementen übergeht על כנפי רוח u. המקרה במים.

Zu K. 2 u. 3. Das große Schreckbild der Scholastik war — die Nothwendigkeit. Um diese zu beseitigen, mußte man nothwendig den Willen entweder in Willkühr verwandeln, oder aber zu dem Gemeinplatz, der bei allen Attributionen Gottes aushelfen muß, seine Zuflucht nehmen, daß sie nur homonymisch mit den uns geläufigen Qualitäten zu verstehen seien; aber in einem unendlich höhern Grade. Albo's Lösung läßt beide Annahmen zu. Aber mit diesen Sätzen hört alle transcendentale Philosophie auf, während sie doch damit erst recht anfangen soll.

Zu K. 4. S. 109. ff. Gegen diesen wahrhaft schönen vierten ontologischen Beweis des Maim.[1]) macht Tiedem. (Geist der specul. Philos. 4. 167) einen Einwurf, der mehr als oberflächlich ist. „Aber freilich," sagt er „die letzte Folge, daß so ein Wesen von aller Materie gänzlich verschieden sein muß, diese Folge leuchtet nicht ein; wie wenn es ein einfaches Körperelement, und durch seine Einfachheit unveränderlich wäre?" Maim. beruft sich auf seine 24 Prämisse, um von diesem obersten Wirkenden die Körperlichkeit zu entfernen. Diese Prämisse sagt aber nur, daß die Veränderung oder

---

[1]) Vgl. Ez Chajim c. 11. den ersten Beweis.

Möglichkeit immer nur bei der Materie ist, woraus freilich noch nicht gefolgert werden kann, daß auch alles Materielle Veränderlichkeit an sich haben müsse; und insofern schiene der Einwurf richtig. Aber Maim. hat sich dagegen verwahrt in seiner 22 Prämisse: daß alles Materielle nur zusammengesetzt se'n kann, und zwar wenigstens aus Stoff und Form; womit also das Argument vom einfachen Körperelement vorgesehen ist. Diese Prämisse muß man bestreiten, um den Beweis anzugreifen, und dies ist gerade auf Maim. Standpunkt etwas Leichtes. Denn bei ihm gibt es allerdings ein einfaches Körperelement, und zwar das fünfte, das der Himmelskörper oder der Sphären: I. 72 [1]). Aber auch dieser fünfte Sphärenleib hat Stoff und Form, d. i. Leib u. Seele. Aber dieser Körper bewegt sich u. (nach Präm. 5) ist jede Bewegung Veränderung. Uebrigens hat M. selbst dieses Argument schon in seinem ersten ontolog. Beweis refutirt (s. das. II. 1). Nur von Einem Standpunkt der Philos. aus könnte M. vielleicht mit Erfolg widerlegt werden, vom spinozistischen. Nur indem man M.'s zweite Prämisse bestreitet: „daß es keine unendlich viele Raumgrößen zu gleicher Zeit geben könne," und dies auch nicht insofern sie einzelne Größen sind, sondern nur inwiefern sie in Beziehung zu der unendlichen Ausdehnung stehen; nur insofern Stoff u. Form, körperliche und geistige Ausdehnung, Raum u. Zeit identisch gedacht werden, wo das einfache Körperelement nicht ein todtes Andres ist, kann man Maim. angreifen.

Zu K. 5. S. 111. ad 1.) Die ewige Bewegung implicirt die Anfangslosigkeit der Welt. (Arist. Phys. VIII. 6.) Da dieses Argument also blos für die Anhänger dieses Systems ist, so will Albo keine weitere Notiz davon nehmen; obschon es sich für die Anhänger der Anfänglichkeit noch besser versteht, wenn man nur das perpetuum mobile, das auch ganz überflüssig hier ist, bei Seite läßt. ad. 2) Dieser Beweis leidet an noch sehr vielen Mängeln, die A. nicht rügt, während Albo's Einwurf gar keiner zu sein scheint. Denn wenn von Etwas gesagt wird, es bestehe aus zwei Dingen, so wird die Selbstständigkeit dieser Dinge schon involvirt, sonst müßte das Nicht-Selbstständige, würde es auch noch bei andern Compositionen gefunden, eine bloße Form und kein Ding sein. Der Fehler steckt vielmehr im Vergleich. Maim. schließt vom letzten Bewegten und einem aus Bewegtwerden und Bewegen Zusammengesetzten auf ein erstes Bewegendes. Dies ist eine Folgerung des Arist. (Phys VIII. 4. 5. 6.) Aristoteles Schluß geht aber davon aus, daß es nicht mit den Ursachen des Bewegens in's Unendliche fortgehen kann. Diesen Satz hat M. schon in seinem ersten Beweise benützt.

---

[1]) Der Aether des Arist. De Coelo I. 2. 3.

Nun will er den Satz selbst auch beweisen, und nun vergleicht er das, was ein bloßes Verhältniß, kein Ding ist, die Bewegung, zu dem Ding. Wenn man aber Nachdruck darauf legen will, daß M. nicht die Bewegung als Abstractum, sondern die ihr unterworfenen Dinge zum Orymel vergleicht, so könnte man höchstens zu dem Schlusse gelangen: da es ein zuletzt Bewegtes, und ein Bewegt-bewegendes gibt, so muß es auch ein zuerst bewegendes Ding geben; was er gewiß nicht beweisen will. Uebrigens ist die Voraussetzung vom zuletzt Bewegten bei Arist. falsch. Denn wenn es ein solches gäbe, so müßte es nicht weiter bewegen können, so müßte es einen leeren Raum geben, was Arist. verwirft. (Phys. IV. 8.) Wollte man aber, nach seinem Begriffe vom Raum, als der Schranke, dem Behälter der Dinge (ib. c. 4. 5.), daß die Erde als der Mittelpunkt des Raums, das letzt Bewegte sei, und man bliebe sonach innerhalb des Raumes, so würde das zuletzt Bewegte aufhören müssen, oder die Bewegung. — Ueber das Orymel s. Plin. Hist. Nat. XIV. 17. XXIII. 2. כח המדבר eingent. Sprachvermögen, gilt in der neuhebr. Sprache immer für Vernunft.

Zu 112 ff. Einen dem dritten des M. sehr ähnlichen Beweis hatte ungefähr gleichzeitig mit diesem Gelehrten auch Richardus, Prior des Klosters St. Victor, (gest. 1173) aufgestellt. S. Tennem. Gesch. d. Philos. B. 8. S. 257 ff. Nach Tied. Geist d. specul. Phil. 4. 165. hat Sam. Klarke (gest. 1729) diesen Beweis noch genauer und bündiger ausgeführt. Demonstr. of the being and attributes of God. Lond. 1705—6.

Zu K. 6. S. 115 ff. Der Beweis Albo's für die Einheit Gottes ist derselbe, welchen Tiedem. (4. 43.) als v. Joh. Damasc. (De fide orth. I. 5) herrührend, anführt, nur etwas schärfer aufgefaßt.

Zu S. 121. Die Stelle: „ich bin derselbe bevor er sündigt ꝛc. s. Rosch haschana 17 b.

Zu K. 11. S. über die Emanations-Lehre: Ebn Boschd Epitome in Met. tract. IV. f. 93. bei Tiedem. 4. 145. Tennem. Gesch. d. Philos. 8 S. 435. Destructio Destr. p. 23 u. 26. Ueber den שכל הפועל s. Ebn Roschd zum 12 Buch der Methaph. comm. 18. אגרת אפשרות הדבקות בשכל הפועל v. Ebn Roschd, comment. v. Mose Narbonensis, s. diesen zu M. N. I. 74. 7. Eine besondere Abhandlung über den שכל הפועל befindet sich in Nobloth Chokhma v. Del Medigo. שר העולם s. Cholin 60 a Jebamoth 16 b.

Zu K. 12. S. 132. 50 Pforten der Einsicht u. s. w. Andere deuten dasselbe aus dem Buchstabenwerthe des Wortes מעט (Ps. 8, 6.) mit hängendem ע, wo also nur מט = 49 bliebe, und da dieses etwas weniger sein soll, als die Erkenntnisse der Engel, so muß es deren wenigstens 50 geben. S. Raschi, Rosch ha-Schana 21 b, wo aus Ps. 12, 7 bewiesen wird,

daß es 50 sein müssen, indem die „göttl. Worte" als 7 mal 7fach geläutert" darauf hinweisen.

Zu K. 13. S. 135. Avicenna oder Ebn-Sina (geb. zu Bochara 980, gest. 1036) soll nach Ebd Roschd (Tennem. 8. S. 383) einerseits der Emanationslehre der Alexandriner huldigen, andrerseits Gott für nichts Andres als den himmlischen Körper erklären, nach dem, was er die orientalische Philosophie hieß. Destr. Destr. Disp. III. p. m. 23. IV. p. 31 b. X. p. 46. Hier ist noch ein tiefes Dunkel über Ebn Sina's wahre Ansicht aufzuhellen, die im Ganzen noch nicht genug gekannt wird. Es gibt aber noch andre Unebenheiten in seinem System auszugleichen. So läugnet er das Beharren der Gattungsbestimmungen bei ihren bestimmten Subjekten (nach der Sekte der Ascharitеn) und hält es für möglich, daß der Mensch unmittelbar aus dem Staube entstehe, so gut wie die Maus. Dies wird ihm von Ebn Roschd vorgeworfen.[1] Das Letztere ließe sich jedoch dahin erläutern, daß er hiermit den damaligen Glauben, daß Mäuse direkt aus dem Staube entstehen, lächerlich machen wollte; denn allerdings kann ein Mensch gerade so gut aus dem Staube entspringen, wie die Maus es thut. Uebrigens zweifelt Ebn Roschd dort selbst daran, ob er es nicht gesagt habe, um äußerlich sich der Ansicht seiner Zeitgenossen anzubequemen; was dann auch, da dieses schon in jener Zeit nicht für so unmöglich gehalten wurde, bei seinem himmelskörperlichen Gott ihn bestimmt haben mag; diese Vermuthung wird mir noch bestärkt durch den Zusatz, daß er dieses in seiner von ihm sogenanten orientalischen Philosophie that, deren Philosophem er entweder blos anführte, oder, weil es damals der Boden des Glaubens war, schonte.

Zu S. 135. Dieser Ansichtsweise hat aber Abuchmad schon ꝛc. eigentlich Abu-Hamed-Al Gazali (aus Tos geb. 1072 [n. A. 1061] gest. 1127.) schrieb Destructio Philosophorum, worin er neben vielen richtigen Widerlegungen damaliger Philosopheme, auch hyperphysische Grundsätze aufstellt. Die Eingangs dieses K. v. Albo gemachte Eintheilung der Ursachen der Wirkungen ist nach Al-G. Die Bestreitung der Emanation von Al-G. findet sich in Ebn Roschd's Dest. Destr. Disp. IV. ausführlich. (S. Tennem. 8. 389 ff.)

Zu S. 136. Manes, Mani, Manichäer מין. Wie das Wort מין in das Hebräische gedrungen ist, wann und was es eigentlich bedeutet, darüber durchkreuzen sich die Ansichten so mannigfaltig, und liegt ein solches Dunkel, daß es gewagt ist, diesen Gegenstand zu besprechen. Hören wir zuerst die authentischsten Zeugnisse. Im Talm.[2]) selbst finden sich schon

---

[1]) Angeführt v. Mose Narbonn. in s. Comm. zu M. N. I. 73. 6.

[2]) Aboda Zara C. II. fol. 26 b.

divergirende Ansichten. R. Acha erklärt für Min denjenigen, der von Gefallenem aus Trotz genießt; Rabina heißt Min blos denjenigen, der mit idololatrischer Andacht opfert. Min ist durchgängig ein abtrünniger Israelite, und der Grundsatz gilt: „es gibt keine Minim unter den Heiden!"[1]) Ob Min ein Collectiv-Name für alle Arten Ketzer war od. nicht, ist schwer zu ermitteln, weil in den betreffenden Stellen oft die Namen Min, Kuthäer, Sadducäer u. s. w. willkürlich oder absichtlich verwechselt werden. Nur in einigen gesetzlich distinguirenden Stellen, wie die oben beigebrachten, dürfte Min als ursprünglich anzusehen sein. Daß die Sadducäer mit götzendienerischer Absicht geschlachtet hätten, wäre eine allzukühne Behauptung. Andrerseits scheint es nicht minder gewagt, behaupten zu wollen, es fänden sich keine Stellen im Talmud, daß die Sadducäer die Zukunft od. die Auferstehung in Abrede stellen.[2]) Fest scheint auch das Wort מין in der Formel ברכת המינים[3]) zu stehen, trotzdem es in unsern Ausgaben mit צדוקים wechselt; auch heißt es gleich dort, daß, wer sich in diesem Segensspruch irrt, als Min verdächtig wird. — Auf keinen Fall nun scheint Min mit Manichäer identisch zu sein. Mani lebte um die Hälfte des dritten Jahrhunderts n. C. und wer auch der Raban Gamaliel sei, unter dessen Aufsicht letztere Gebetsformel abgefaßt, oder vielmehr erneuert worden ist; ob Samuel, der Abfasser derselben, nach Juchas 21 a vor der Zerstörung des zweiten Tempels, oder nach Andern, nach derselben lebte, bis zu Mani hat er nicht herunter gereicht. Nun wird aber die Schwierigkeit noch vermehrt durch eine Stelle des Hieronymus (epist. 89 ad Augustin.),[4]) worin er als eine jüdische Ketzersekte die Minäer oder Nazaräer nennt, die Juden und Christen zugleich sein wollen, und dadurch weder das Eine, noch das Andre seien. — Hier scheinen sich die meisten Conjecturen in Einen Knoten zu vereinigen. Alle Sekten haben einen bezeichnenden Namen und erscheinen häufig in talm. Schriften. Blos die Judenchristen, und von diesen nur kann in den thanaischen Zeiten die Rede sein, nur diese allein finden im Talmud keine namhafte Erwähnung. Sollten sie unbeachtet geblieben sein? Oder wäre es ohne Veranlassung geschehen, daß Raban Gamaliel der Ael-

[1]) Cholin 13. b.

[2]) Geiger in Kherem Chemed. B. 5. S. 102 u. 103. Die ganze Hypothese, daß unter Minim (Berach 54 a) die Dossithäer, eine Sekte der Samariter zu verstehen sei, beruht auf dieser Annahme, die Hr. G. schwerlich behaupten wird können. Uebrigens steht in unsern Ausgaben: משקלקלו הצדוקים, was freilich nicht entscheidend ist.

[3]) Berachoth 28 b.

[4]) S. Gieseler Kircheng. I. 111.

tere zu Jamnia nach einem Gebete gegen die Ketzer verlangte? Und dieser Gamaliel war sonst ein für sein Zeitalter freisinniger Mann, und der Abfasser des Gebets der Demüthigste aller Gelehrten.[1]) Daß Min nicht identisch sei mit Kuthäer oder Samariter, wie Hr. Dr. Geiger annehmen will, geht aus der Stelle[2]) hervor, wo diese beiden gegen einander gehalten werden: „Das Schlachten eines Min ist idololatrisch, sein Brod gleich zu achten dem des Kuthäers" u. s. w. Auch daß Min nicht identisch ist mit Sadducäer, geht aus dieser Stelle hervor, denn „seine Kinder sind Mamserim." Daß man ihm beim Schlachten als Götzendiener qualificirt, ist freilich weder auf den Sadducäer, noch auf den Christen anwendbar. Aber dies kann auch nur eine talmudische Hyperbel sein, die blos sagen will, daß er in dieser Beziehung verdächtig ist, weil er, wie die Heiden, nicht an das traditionelle Gesetz glaubt, in welchem allein die Schlachtregeln ihre Stütze haben, obwohl die Talmudisten diesen Ausdruck später buchstäblich genommen haben.[3]) Müssen wir nun gleich die versuchte Etymologie des Wortes als abbrevirt aus מאמין ישוע נצרי für unerwiesen halten, und höchstens als einen Calembourg betrachten; ist gleich die Leseart einer alten Krakauer Talmud-Ausgabe, die sich deutlich darüber ausspricht, offenbar interpolirt[4]), so scheint sich doch so viel als gewiß herauszustellen, daß Anfangs die Judenchristen Nazaräer genannt wurden, wie auch noch zu Hieronymus Zeit, daß man aber zur Zeit der Talmud-Abfassung, wo das Christenthum schon Staatsreligion war, sich dieses Namens enthielt, und ihn mit einem sehr allgemeinen und vieldeutigen ersetzte, der weniger verfänglich war, aber doch verstanden wurde. Dazu war nun d. Wort מין, Art, Abart, ganz passend, so wie es auch in noch andrer Hinsicht als blos allusorisch gebraucht wurde. S. Midrasch Kohelet C. 7. V. 12. So nannte man Elischa b. Abuja blos Acher[5]). Das Zusammentreffen der Laute in מאני u. מין mag dann trefflich zu Statten gekommen sein, um die Bedeutung des letztern noch mehr zu verwischen. Auch die Trinität u. der Dualismus waren im Grunde verwandt genug, um die Distinction noch zu erschweren. Fuller in Miscellan. theologic. leitet Min von מאן, weigern, läugnen, her. Musaphia in Aruch läßt es die letzte Hälfte

---

[1]) S. Jost, Geschichte der Israeliten. Th. 3. S. 172 u. Anh. 41 u 42.

[2]) Cholin 13 a.

[3]) Dagegen kann Manes nicht der Stammvater der Minim sein, da die Manichäer sich alles Fleischgenusses enthielten und gar nicht opfern durften. S. D'Herbelot Biblioth orient. article Mani.

[4]) S. Buxt. Lexic. Talmudic. s. v. מין f. 1201. Die Ausgabe des Talmuds ist v. 1602.

[5]) S. oben S. 625 Anmerk. zu S. 45.

von מאמין sein. Ich habe schon früher einmal die Etymologie des מין von Mani bezweifelt[1]; gleichzeitig hat sich auch Herr Prof. Delitzsch dahin ausgesprochen, daß Min keine Verwandtschaft mit der Sekte אלמניאה habe[2]. Wenn man später die Manichäer Minim genannt hat, so sind hiergegen die Karäer auch so genannt worden, so wie alle Sekten.

Zu K. 15. S. 145. In der Erklärung des שהשמחה במעונו ist Albo dem R. Chisdai gefolgt (O. A. I. Klall III. c. 5), nach ihm bedeutet es במשכנו im bildlichen, hyperbolischen Sinn, und nicht במדרגתו.

Zu S. 146. Ist aber die Freude unendlich, so kann der Strebende nie aufhören u. s. w. Ganz übereinstimmend mit Albo's Begriff vom wahren Genusse, spricht sich ein Dichter unserer Zeit aus: „Das Leben ist höhern Ursprungs und es steht in unsrer Gewalt, es seiner edlen Geburt würdig zu erziehen und zu erhalten, daß Staub und Vernichtung in keinem Augenblick darüber triumphiren dürfen. Ja! es gibt eine ewige Jugend, eine Sehnsucht, die ewig währt, weil sie ewig nicht erfüllt wird; weder getäuscht, noch hintergangen, sondern nur nicht erfüllt, damit sie nicht sterbe" ic.[3])

Zu K. 17. S. 151 ff. Ueber das Verhältniß der Gottheit zur Welt, inwiefern diese von jener getragen wird, drücken sich die Rabbinen etwas kräftig aus: „Man hätte nicht gewußt, ist die Welt der Raum Gottes oder Gott der Raum der Welt!" So es nun aber heißt: „Siehe! hier ist ein Ort bei mir" (Exod. 33, 21. vgl. Ps. 90, 1.), so erfahren wir hieraus, daß Gott der Raum der Welt ist u. s. w."[4]) Zu Könige II. 5, 11. s. R. Levi b. G., dessen Erklärung Albo gefolgt ist.

Zu S. 152. ff. Von besonderer Wichtigkeit zum Verständniß dieser Abhandlung über den Raum ist die Kenntniß der aristotelischen Lehre von demselben, die im IV. B. d. Physik vorgetragen ist. Ihr zufolge ist der Raum kein Körper., wiewohl mit den 3 Dimensionen behaftet, sonst wären 2 und mehr Körper in Einem Raum; er ist kein Element, weder Ursache, noch Stoff, noch Form von dem Wirklichen; denn alle diese lassen sich nicht vom Objekt scheiden, der Raum ist aber verschieden vom Objekt. Der Raum ist das erste den Körper Umschließende. Der nächste Raum ist weder größer, noch kleiner als das Objekt, er hat ein Oben u. Unten[5]);

---

[1]) S. die Kritik der Ausgabe des Kusri v. Jolowicz u. Cassel in Jost's Israel Annalen 1841. Nr. 23.

[2]) Ez Chajim, S. 322. S. noch lit. Bl. Or. 1844, No. 13.

[3]) Tieck, Phantasus, Einleitung

[4]) Bereſch. Rab. p. 68. Jalk. Schim. zu Genes. §. 117.

[5]) De Coelo I. 8 II. 2.

jeder Körper strebt nach dem ihm eigenthümlichen Orte und beharrt in demselben. [1]) So wie ein Gefäß ein transportabler Raum ist, so ist der Raum ein unbewegliches Gefäß. [2]) Deßhalb ist die erste unbewegliche Grenze des Umfassenden der Raum. Und ebendeßhalb ist die Mitte des Universums (sc. die Erde) und die äußerste Grenze der Kreisbewegung offenbar das eigentlichste Oben u. Unten. Jeder Körper ist in einem Raum, der nach Außen von einem andern umschlossen wird. Das, dessen Theile nur äußerlich aneinander hängen, ist mit ihnen wirklich im Raum; das, dessen Theile continuirlich sind, ist nur potentiell im Raum. Was irgendwo ist, das ist Etwas u. ist im Raum. Was aber nicht irgendwo ist, das ist Etwas, und ist nicht im Raum. Das Universum, u. vielleicht der Himmel, wenn er das Universum ist, ist also nicht im Raum. Nicht der Himmel selbst ist der (absolute) Raum, sondern etwas außerhalb desselben, das ihn umschließt. So hat also die Erde im Wasser, dieses in der Luft, diese im Aether (Feuer), dieser im Himmel, den natürlichen Raum. [3]) — Nach dieser Zusammenstellung der wichtigsten Sätze des Arist. wird die Discussion in unserem Texte leicht verständlich, aber von aristotelischem Standpunkte aus werden die Einwendungen auch leicht von selbst wegfallen. [4]) — Diese Einwendungen sind ganz die des R. Chisdai. [5]) Dieser sucht, wie Albo, den Arist. auf das vacuum hinauszutreiben. Er wird in dieser Hinsicht v. Joh. Picus v. Mirandula [6]) gleich nach Philoponus, als Bekämpfer des Arist. angeführt.

Zu K. 18. S. 156. Ueber die Ordnung der Zeiten s. oben S. 618 die Anm. zu S. 12. Ueber das Jetzt, als Differenzpunkt des Vorher und Nachher s. Phys. IV. 11. u. 13. Die Zeit ist, nach Arist., ein Continuum [7]). Die Zeit mißt die Bewegung, und die Bewegung mißt die Zeit, mittelbar wird auch das Ruhende durch die Zeit gemessen. — Auch hier tritt Chisdai gegen Arist. u. Maim. auf, indem er die Zeit definirt als das Maß der Continuität sowohl der Bewegung als auch der Ruhe, die zwischen zwei Momenten. [8])

---

[1]) Phys. IV. 1. 2. 4.

[2]) ibid.

[3]) ibid. c. 5.

[4]) Man beherzige besonders das aus c. 5. Mitgetheilte, und man wird finden, daß Arist. die Einwendungen gefühlt hat u. von Albo, so wie von seinem Lehrer, ganz falsch verstanden worden.

[5]) Or Adonai I Klall II. c. 1.

[6]) Examen Doctrinae Vanitatis Gentium VI. 6. p. 1194. Albo's Argumentation findet man beinahe ganz p. 1187 im Namen des R. Ch S. auch Ez Schathul z. St.

[7]) Phys. IV. 11. u. 12.

[8]) S. Picus a Mirand. l. c. C. III.

Zu S. 157. Die Ausdeutung des viel besprochenen Satzes des Juda b. Simon: מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, die Albo hier unternimmt, ist geistreich und scheint sogar dem Texte zu entsprechen. S. dagegen die Ausdeutung des Chisdai, oben S. 626. Anm. 2.

Zu K. 20. S. 161. In dem Verse 9; Zachar. 14, wäre statt Erde vielleicht besser Land gesetzt worden! Das Wort ארץ in seiner engern und weitern Bedeutung, Land und Erde, ist bei Uebersetzungen in neuere Sprachen immer eine Ursache von Verlegenheiten. Zu Genes. 41, 54 vgl. Beresch Rab. P. 90. s. f. בכל הארצות: בשלשה ארצות, בפנקיא ובערביא ובפלסטיני d. h. nur in Phönicien, Arabien u. Palästina.

Zu S. 162. Wie A. hier כל im Sinne von Einigen, so Ebn Esra im Namen Saadja's z. Dan. 12, 2. רבים im Sinne von מעטים, wie auch Chron. II. 32, 23. Esth. 8, 17. Prov. 19, 6.

Zu K. 21. 163 ff. Der Unterschied, den Albo in der Prädicirung Gottes mit Attributen statuiren will, heißt, kurz ausgedrückt, in unsrer Sprache: Gott kommen diese Attribute alle objektiv zu, uns aber nur subjektiv, und wir dürfen sie ihm nur von ersterm, nie von letzterm Gesichtspunkte aus zuerkennen. Zu Jerem. 7, 24. s. Kimchi i. l. u. M. N. III. 32. — Ueber die Attribution des Geruchs und Gefühls s. M. N. I. 26, 46 u. 47, wo Maim. etwas verschieden urtheilt.

Zu K. 22. 167. Zu dem hier zitirten Spruch des Talmud Rosch haschana 11 a und Cholin 60 a s. Samuel Edels in En Jacob zu Cholin das.

Zu 23. S. 170. S. R. Chisdai Kr. Or Adonai I. Klall 3. C. 3. Nach ihm ist die Vervielfältigung der positiven (declarativen) Attribute nicht unerlaubt; Beweise: אל מלך יושב und die vielen in den Psalmen zerstreuten; nur müsse es nicht in der Absicht geschehen, Attribute ordnungsmäßig aufreihen zu wollen, worauf sich auch R. Chanina beziehe, sondern blos, um Gnade zu erflehen.

Zu K. 25. S. 176. Im Anfange. In allen mir bekannten Ausgaben, außer der zweiten (Salon. 1520) wird für die Ansicht der Schriftgelehrten auf II. c. 2 verwiesen. Wir sehen aber nicht ein, was der dortige rabbin. Ausspruch תנאי התנה mit der gegenwärtigen Abhandlung für Beziehung habe. In der zweiten, die trotz ihrer durchgängigen Incorrectheit, dennoch wegen der Varianten, die sie oft am rechten Orte bietet, werthvoll ist, welcher Werth bei der vor mir liegenden oft durch die häufigen, mitunter sehr brauchbaren Randglossen, noch erhöht wird, ist c. 20 angegeben, was aber der Glossator hier nicht sehr glücklich mit c. 3 verbessert hat, כ (20) ist hier offenbar für ב (2) eingeschlichen, u. nicht absichtlich. Wir glauben, am richtigsten auf c. 21 zu Ende verwiesen zu haben.

Zu S. 178. Das Citat: Berachoth 32 u. Megila 25 a für die Nicht-Auslöschung des Namens Zebaoth ist irrig. S. statt dessen Tr. Sopherim IV. 1. — Ebd. Die 3 Attribute der Unendlichkeit lassen sich etwa folgendermaßen real darstellen: Zeit = Länge, Vergänglichkeit = Höhe, Zahl = Breite.

Zu K. 26. S. 183, unten. „Die Ordnung deiner Werke nämlich und ihre Vollkommenheiten lassen erkennen u. s. w." In allen Ausg. steht zwar ספור המעשים. Wir glauben aber mit der zweiten (Salon.) richtiger סדור für ספור lesen zu müssen, da so der Zusammenhang hergestellt wird. סדור הכעשים ist dann die Erklärung des hier übergangenen Verses 5: הדר כבוד הודיך.

Zu K. 27. S. 185. „In allen diesen Fällen könnten ohne dies Derselbe andre gemeint sein, als diejenigen, von denen wirklich die Rede ist." כבר יחשב שהם אנשים זולת אותם שביאר So steht in den alten Ausg. Die neuern haben אחר כך weggelassen, und dafür קודם לכן in Parenthese gesetzt. Ganz ohne Grund! Die Emendation (?) gehört dem Ez Schathul. Wer der alte Gesetzgeber ist, der die Wahrheit für die Gottheit hielt, wie es hier heißt, konnte ich nicht ermitteln. — Das מ ist der Mittelbuchstabe des Alphabets, wenn man מנצפך mit einrechnet.

Zu K. 28. S. 187. Ueber drs Tetragrammaton S. M. N. I. 61—63. Or Adonai I. Klall III. c. 3. Philo, De Vita Mosis (Ed. Mangey. Vol. II. p. 607. [1])

Ebd. „Dennoch finden wir auch diesen Namen auf andre Wesen übertragen." Vgl. Ebn Esra zu Exod. 3, 4.

Zu S. 189. ad Josua 3, 11. Diese Stelle macht den Exegeten viele Mühe. Doch bringt Kimchi schon eine Meinung, der Albo hier in allen Details gefolgt zu sein scheint. Onkelos u. die Septuaginta erklären ארון für den stat. constr. von ארון und so übersetzt auch Johlson.

Ebd. Zu Exod. 17, 15. Raschi widerspricht geradezu Albo's Erklärung; auch Ebn Esra. R. Sam. b. Meir's Erklärung scheint die gelungenste und ihr kommt Albo's nahe.

Ebd. S. 139. Zu Richter 13, 18. s. Bamidbar Rab. P. 11, wo למה תשאל לשמי anders erklärt wird, nämlich durch die nach den Aufträgen jedes Mal variirende Namensbeilegung, wozu eine sinnreiche Erklärung des Jedeh Mose zu פלאי.

Zu K. 29. S. 196. „Es wird übertragen auf Dinge, die von aller Materie frei sind." יושאל על דבר הנבדל מחומר. Dies ist die alte Leseart; die neuere, wo הנבדל fehlt, ist wohl nur ein typographischer Irrthum.

Ebd. S. 197. „Ben Asai blickte hin u. wurde verrückt." Im Talmud ist dies Ben Zuma, aber Ben Asai blickte hin und starb.

---

[1]) S. Burtorf's abweichende Erkl. Lexic. Talm. s. v. u. unter שם.

Ebd. „Hat nun das Licht vor allem Andern so viel Aehnlichkeit mit dem Immateriellen u. s. w." Der Text lautet: וכל אלו הדברים הנמצאים באור חוקי הדמיון אל הדבר הנבדל מחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו. Dieser Passus hat allerdings Härten, die kaum auszugleichen sind. Aber einen seltsameren Sinn, als der Verf. der ש־שים darin fand, konnte man wohl nicht herausdemonstriren. Er nimmt דברים für Objekte, die sich mehr oder minder des Lichtes zu erfreuen geeignet sind, und hält חוקי הדמיון für ein Prädicat von אור, indem er den Plural mit den verschiedenen Lichtarten entschuldigt. Unser Verf. spricht aber augenscheinlich nur von den mannigfaltigen, oben erwähnten, mehr als alles andre Körperliche dem Unkörperlichen nahe kommenden Eigenschaften des Lichtes, die geeignet sind, starke Vergleiche für das Immaterielle abzugeben, weshalb man denn auch die Gottheit am passendsten damit vorstellig mache.

Ebd. „ruft Chabakuk, wenn er von der Offenbarung der Schechinah u. von der dadurch gewordenen Gotterkennung spricht." Alle Ausgaben, außer die zweite (1520 Salon.) lesen hier במתן תורה והשגחה ההיא. Die zweite liest: והשגה, und diese Leseart ist gewiß vorzuziehen.

Ebd. S. 198. unten ff. Hier finden wir, daß der Mann, von dem seine Nation sagte, „daß er in der Medizin einäugig u. in der Philosophie blind war" schon auf dem Wege war, einen richtigen Begriff von der Natur der Farben zu erlangen. Albo benützt seinen Zweifel an der Realität der Farben, wie natürlich, ohne sich in nähere Untersuchung einzulassen.

Ebd. S. 200. Die Stelle Bereschith Rab. p. 3 weicht i. l. ziemlich von unsres Verf. Citat ab, bietet aber denselben Sinn.

Zu K. 30. S. 205. Der Weise sagte: „wenn ich das Wesen Gottes kennte, wäre ich selbst Gott."[1] Eine ähnliche Aeusserung findet sich schon bei Saadja[2]): „Sollte man aber einwenden wollen: „wie kann aber Etwas aus Nichts werden?" so antworten wir: „könnten die Geschöpfe dieses Wie? begreifen, so müßte unser Verstand es nicht dem Urschöpfer ausschließlich zuschreiben, da wir es doch alle fassen könnten u. s. w. Wer uns aber nöthigen wollte, ihm dieses Wie? begreiflich zu machen, der würde uns nöthigen, uns erst selbst als Schöpfer zu setzen." Dieses Argument ist so richtig, daß die neue Identitäts-Philosophie nicht darüber hinweg konnte, und so zu einer neuen Art Cabbalistik gelangte, indem sie den Geist u. Gott identificirte. Man sehe Hegel's Religionsphilosophie 1. B. seiner Werke 11 B.

Ebd. „Preis dem, der uns erstrahlt ꝛc." Diese Art phylosophi-

[1]) Jedaja ha-Penini b. Abr. Bedraſi (i. e aus Beziers) Verf. des Bechinoth Olam blühte 1298. Anm des R. Gedalja b. Salomo in den Scheraſchim. Der zu Ende d. Capitels citirte Weise ist wohl derselbe.

[2]) Emun. we-D. I. S. 13. b. ed. Amst.

schen Dithyrambus findet sich theils vollständiger, theils fragmentarisch u. variirend mehrfach in den alten religionsphilosoph. Werken wieder. M. N. I. 59 hat ihn beinahe ganz wie Albo, bis auf einen Vers, u. Maim. gibt ihn im Namen aller Philosophen. Er scheint also ein Bruchstück aus einer arabischen Hymne zu sein, und das Vorbild des Schir ha-Jichud oder gleichzeitig mit ihm, jedenfalls aber der Typus zu dem spätern Jigdal. S. noch Mose Narbon. z. St., der eine Stelle des Ebn Roschd citirt, welche den Inhalt unsres Kapitels in nuce gibt. M. N. I. 72 findet sich der Anfang dieses Fragments.

Zu K. 31. S. 209. חיות אש ממללות חשמל, Raschi erklärt: Feuer-redende Chajoth; Albo: Chajoth aus Feuer, die reden. Einen Widerspruch läßt sich Albo hier nur scheinbar zu Schulden kommen, indem er ein Mal sagt, man müsse das Reden der Chajoth nicht analog mit: „die Himmel erzählen" nehmen, und das andre Mal dieses Reden selbst nach dieser Analogie auffaßt; nicht das Reden will er anders verstanden wissen, sondern das Subjekt des Redens, die Chajoth soll man nicht für die Weltsphären, sondern für ihre Geister halten. — Ueber dieses Weltganze, diese in der Vielheit gerettete Einheit, s. M. N. I. 72. Maim. sucht dort Arist. u. Thophail's Philos. mit dem biblischen Glauben in Harmonie zu bringen. Er muß dabei von ihrer materialistischen Seelenlehre abstrahiren, indem besonders bei Tophail [1]), die Seele eigentlich nur das Resultat von geeigneten Körperformationen ist; und sonach läßt M. die Seelen der sublunarischen Welt alle von der der Himmelssphäre ausfließen. Die trilogische Eintheilung durch Hinzunahme der absoluten Geister macht dann Albo selbst. Der Abschn. schließt somit noch mit einem Beweis für das Dasein Gottes (S. 267) u. zwar mit dem gewöhnlichsten, dem physiko-theologischen.

Abschn. III. Zu K. 1. S. 214. „was im 14. Abschn. de animalibus erkl. wird." Was für Buch Albo hier meine, ist schwer zu ermitteln. Soll es, wie am wahrscheinlichsten Aristoteles Historia Animalium sein, so hat diese nur 10 Bücher, und auch das zehnte ist kaum Eines, so daß nichts gewonnen ist, wenn wir כיו״ד statt ביו״ד lesen wollten. Aber selbst in: De partibus animalium u. in: De generatione u. s. w. findet sich nichts Aehnliches ausgesprochen.

Zu S. 216. Job. 35, 11 wird gewöhnlich erklärt: „Der uns mehr gelehrt, als dem Vieh der Erde und uns weiser macht, als das Geflügel." S. Raschi z. St.

Zu K. 2. S. 219. Ueber die Abhandlung über die Thiere sind die Lesearten bei Albo sehr verschieden. Die Ausgabe Vene-

---

[1]) S. Tiedem Geist d specul. Phil. 4 130 ff über die Welteinheit ebd. 133 ff. Tophail, Hai Ebn-Joktan p. 72—80.

dig 1544 hat Abuchan Alzapha, die v. Salonichi 1520: Erwan Alzapha. Die mit dem Com. Ez Schathul haben alle Abuchan Alzapha. Wir besitzen noch ein אגרת בעלי חיים v. Kalonymos b. Kalonymos, dem Verf. des Eben Bochen, welches, seiner eignen Angabe nach, nur die Uebersetzung des letzten Stückes des aus 51 kleinen Traktaten bestehenden eigentlichen arabischen Iggereth ba'ale Chajim v. Abu Alzapha ist. Es enthält den apologisch vorgetragenen Streit der Thiere um den Vorrang mit dem Menschen u. das was uns Kalonymos davon erhalten hat, zerfällt in 5 Pforten. Die Schwierigkeit oben S. Anm. 214 ist gehoben, wenn man אגרת statt מאמר liest, und ד für י״ד.

Ebd. S. 223. Diese Erklärung des Nichts, so barock sie auch hier durch die midrasch-artige Form gegeben ist, hat doch etwas sehr Ansprechendes. Sie stimmt, wiewohl in einem beschränktern Umfang, ganz mit Hegel's Definition überein. S. Hegel's Wissenschaft der Logik, Nürnberg 1812, B. 1. Buch 1, das Sein. Die Definition des Nichts, C. 1. B. S. 22 ff. ist besonders wichtig. Uebereinstimmend mit unsrem Verf. erklärt der Comm. Jeschuoth Jacob, zu Thana debe Elia I. c. 21 gegen das Ende, das Wort אי״ן als Abkürzung aus den Initialen der Wörter אבל יש נשמה, was an und für sich ein unglücklicher Fund, doch den bei den Kabbalisten gewöhnlichen Begriff des Wortes אי״ן wiedergibt.

Zu K. 3. S. 224. Ueber die Identität des שכל, משכיל u מושכל siehe Or Adonai v. R. Chisdai Kr. Abschn. IV. Drusch 11; vgl. auch M. N. I. 68. besonders die lange Abhandlung des Mose Narbon. a. a. O. Die arabisch-philos. Idee dieser scheinbaren Dreieinigkeit gründet sich wahrscheinlich auf die Stelle Arist. Metaph. XII. 7. „Sich selbst erkennt die Vernunft durch die Erfassung des zu Begreifenden. Denn das zu Begreifende wird erfassend und begreifend, und so wird Begreifendes und zu Begreifendes identisch;“ und ist dann besonders v. Ebn Roschd ausgebildet worden.

Ebd. S. 625. „Aber selbst nach ihrer Meinung dürften die Begriffe, die solch ein Weiser u. s. w.“ S. oben S. 632 die Anm. zu K. 21 u. 22. Ganz ähnlich drückt sich ein neuerer Philos. über dieses Thema aus: „Wo liegt denn die Güte, nämlich die sittliche Güte in den apodiktisch gewissen und wahren geometrischen Lehrsätzen? oder in dem wahren Begriff der Substanz, der Causalität oder irgend einer andern metaphysischen Kategorie?“ [1])

Ebd. Die Auffassung des ersten Theils v. Ps. 19 ist ganz nach der von Nachmanides, als Einleitung in seinen Sermon vor dem König und den Granden zu Saragossa gegebenen.

Ebd. S. 627. Wer der R. Mos. Levita sei, ist mir nicht bekannt.

---

[1]) G. Hartenstein, über die neusten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosopie. Lpz. 1838. S. 131.

Im Or Adon. wird er sehr oft bekämpft. Sollte der im Drusch 12 das.[1]) citirte Verf. des מניע הראשון Mose b. Alavi mit diesem identisch sein? In Seder ha-Doroth findet sich ein Mose b. Salomo Levita, Verf. des Joel Mose; in Biblioth. de los Rabinos Espagnoles v. Rodrig. de Castro S. 68 a findet sich ebenfalls ein Mose b. Salomo, der einen Comm. zu d. Th. I. u. II. des M. N. verfaßte.

Ebd. S. 228. „Darum behauptet auch Aristoteles, es müßte nothwendig einst eine Zeit kommen u. s. w." Wo oder daß Arist. diese messianische Prophezeiung habe ergehen lassen, dazu habe ich weiter keine Belege als folgenden, dessen Inhalt allerdings vorliegender Prophezeiung nahe kommt, und der uns von Herrn Leop. Dukes[2]) als ein Fragment des Werkes 'Arugath ha-Bosem v. Mose Ebn Esra, vom Verf. des Zeda la-Derekh (V. Klall 3. c. 4. S. 259 ed. Sabioneta) angeführt, mitgetheilt wird. Es lautet so: Mose Ebn Esra schreibt: „er habe einen Ausspruch im Namen des größten der Philosophen gefunden, den dieser an Alexander geschickt habe, des Inhalts: wisse, daß es einst ein vorzügliches, ganz neues Gut auf der Welt geben wird; nämlich Eine Gesellschaft, Einen König, allgemeine Uebereinstimmung zu Einem Streben, die Kriege werden aufhören, man wird einstimmig der Ueberzeugung sein, daß darin ihres Staates Vortheil bestehe, der absoluteste Friede wird sie verbinden, u. die Tage werden bestimmt sein theils zu leiblichen Genüssen, theils zu Lehre u. Weisheit. Wer (die Wahrheit) erfaßt hat, wird darüber nachdenken, wer sie nicht erfaßt hat, wird forschen. Gerne möchte ich jene Zeit erleben, wenn auch nur zum Theil; da mich aber mein hohes Alter daran verhindert, so möchte dieses wohl meinen Freunden und Verwandten erblühen oder doch ihres Gleichen." Diese Prophezeiung des größten Philosophen gehört wohl in die Kategorie der מוסרי הפילוספים[3]) u. des Buches Tapuach[4]), die uns so schöne Sentenzen im Namen griechischer und arabischer Philosophen vorführen, deren Identität jedoch häufig sehr zweifelhaft, wo nicht offenbar falsch ist.

Zu K. 4. Der Inhalt dieses Kapitels gründet sich auf den v. Maim. im 4. c. II. des M. N. geführten Beweis, daß die damals allgemein angenommenen 9 oder 10 Himmelssphären leben, eine Seele haben, sich freiwillig umschwingen, aus dem Streben, ihrem Schöpfer ähnlich zu werden.

Zu K. 5. In der Erklärung des Verses שמוע בקול דברו, ist

[1]) S. oben S. 638.

[2]) Zion 2. Jahrg. 1842 — 43. S. 117.

[3]) Aus dem Arabischen v. Chananja b. Isaac ha-Jozri.

[4]) Uebersetzt aus dem Arabischen v. Abrah. Levita b. Chisdai (vielleicht Vater des R. Chisdai Kreskas!)

Albo's Deutung mit jener, die er bestreitet, im Grunde identisch. Denn wenn die Vollkommenheit der Engel in der Umwälzung der Sphären bedingt ist, so sind sie doch so lange sie dies unterlassen nicht ganz vollkommen. — Mit der weitern Behauptung, daß die Sphären sich nicht bewegen, um ihrem Schöpfer ähnlich zu werden, sondern blos auf sein Geheiß, setzt sich Albo gegen Maim. II. 4. 6. u. den ganzen damaligen Glauben in Widerspruch. Man suchte diesen Glauben auf alle Weisen zu erhärten. So diente der Einwand eines Gelehrten: „wenn, wie die Philosophen behaupten, die Sphäre sich bewegt, um der Gottheit ähnlich zu werden, so müßte sie eigentlich sich nicht bewegen, da bei der Gottheit Bewegung so wenig, wie Stillstand stattfindet;" bloß zur Bekräftigung dessen, was er widerlegte, indem er weiter folgerte: „einem Körper jedoch ist die Bewegung angemessener, als Stillstand, folglich muß er das Vorzüglichste thun zu seiner Veredlung, d. h. sich bewegen." [1]) — Diese abstrusen Forschungen, die das hauptsächlichste Thema der Philosophie unter Arabern u. Juden waren, so unnütz sie für unsre Zeit scheinen, können doch nicht ganz umgangen werden, will man jene Zeit in ihrem ganzen Streben und nicht blos in ihrer äußern nicht minder sich immer wiederholenden politischen Geschichte kennen. Es ist nicht minder interessant zu erfahren, daß Ebn Roschd kühn gegen die Philosophen seiner Zeit Zeit behauptete, Gott setze direkt den ersten Himmelskreis in Bewegung,[2]) als wer der Mann mit der eisernen Maske war. Ja! wir dürfen kühn behaupten, daß, wenn man die praktische Philosophie oder Physik ausnimmt, die auch von allen im Grunde zugegeben werden mußte, alle metaphysische Weltmachungen und philosophische Schulen unsrer Zeit unter den Arabern schon ihre Vorgänger auf eine oder die andre Art gefunden haben, wenn sie sich dessen auch noch nicht recht bewußt sind, oder es nicht wahr haben wollen. Ist z. B. das unmittelbare, das sich selbst setzende u. dadurch aus sich heraustretende, u. dann vermittelte Sein oder Denken bei Hegel etwas Andres, als der משכיל שכל, מושכל des Ebn Roschd, oder das ידוע יודע, ידיעה, das sich schon bei Ebn Esra findet, nur durch die Zeit mehr ausgebildet? Und wer führte diese Zeit herbei? Nur die Anwendung dieser erhabenen Philosopheme, nur ihre Vereinbarung mit dem Glauben, der nicht bewiesen zu werden nöthig hat oder nöthig zu haben glaubt, weil er sein historisches

---

[1]) S. Moreh ha-Moreh, v. Schem tob b. Jos. Palkeira (blühte 1280), edirt v. Bisliches, Preßburg 1837. S. 81.

[2]) S. oben K. 3. S. 237. Ebn Roschd's Ausspruch in sein. Comment zur Metaph. s. die Begründung desselben bei R. Levi b. Gerson, Milcham. Adonai V. Abth. II. c. 11. S. 45 b.

Recht behauptet, nur sie ist leider oft extravagant und auch hierin ist unsre Philosophie nicht minder ein Abbild jener. Wenn die Philosophie ein gewisses Alter erreicht hat, geht sie immer gern in die Kirche! Das Uebersinnliche ist so weich, daß es immer sich leicht in die sinnlichen Formen drücken läßt, seien diese noch so — chinesisch!

Zu S. 233. Dieses von der Hingebung in den Willen eines Königs hergenommene Gleichniß kömmt später (IV. c. 33. S. 549.) in ausgeschmückterer Gestalt zum Vorscheine. Es ist die Rhetorik der Zeit u. des Midrasch! — Wie aber abstracte Geister, deren Wesen eben in ihrer Unmittelbarkeit bestehen soll, noch abstract bleiben, wenn sie Körper in Bewegung setzen, u. seien es auch himmlische Körper, das scheinen Ebn Roschd, Maim. u. alle ihre Vorgänger und Nachtreter wenigstens nicht erklärt zu haben!

Zu K. 8. S. 243. „Auch Rab. Achai führt in einem Rechtsgutachten an rc." In allen Ausg. steht R. Achai, in der v. 1520 aber, wahrscheinlich richtiger רב האי.

Ebd. „Wie Nachm. in seiner Abhandlung bemerkt;" soll heißen: „in seinem Sermon." S. Draschath ha-Ramban, ed. Prag (unpaginirt) Blatt 4 b. col. 2. R. Mose b. Nachm. heißt es ausdrücklich in unsrer oft zitirten Ausg. v. 1520; in den andern רמבם.

Ebd. S. 244. Die Worte: „Daher behauptet er ferner, hätten die Nazarener noch die Gewohnheit u. s. w." bis: „wie auch den Gebrauch der Feueranbeter beibehalten hätten" fehlen ganz in unsren Ausgaben, und finden sich nur in der v. Salonichi (1520), Rimini (1521 ed. Soncin) u. Venedig (1541). Diese Notiz ist aber zu interessant, und unser Zeitalter zu aufgeklärt u. human, als daß wir Anstand nehmen sollten, eine so wichtige Stelle aufzunehmen. — Auch heißt es in den neuern Ausgaben, um die Lücke unfühlbar u. die Ecclesia triumphans nicht unwillig zu machen, weiter: וכן היו נוהגים עובדי האש לעשות; während in den alten steht: כמו שנשאר בידם גם כן מנהג עובדי האש לעשות. Daß diese Stelle in archäologischer Beziehung wichtig sei, ist gewiß. Auch ist die Beschreibung der Todtenbeschwörung, wie sie Nachmanides von einem Necromanten erhalten zu haben versichert, ohne Zweifel zuverlässig. Der Schluß, den er davon auf die Todtenbestattungs-Ceremonie der Christen zieht, ist jedoch noch gar nicht ausgemacht. Es verdient vielmehr dieser Gegenstand gründliche Nachforschung, die wir vielleicht später unternehmen. Auch findet sich die letztere Stelle, von dem Worte „Daher" an u. weiter, gar nicht so in dem Sermon, sondern bei Bechai zum Pentateuch fol. 96 a col. 1, welcher deutlich das Todtengeläute mit der Glocke, als einen rein christl. Gebrauch, daher stammen läßt. Ob mit Recht lassen wir dahingestellt sein.

Bei Augusti [1]) findet sich blos als gewiß, „daß die Christen ihre Todten am Tage, obgleich mit Lichtern und Fackeln beerdigten u. daß sie die bestimmte Absicht hatten, sich dadurch von den Heiden zu unterscheiden." Diese Absicht ist auch deutlich bei Minuc. Felix: [2]) nec mortuos coronamus etc. allerdings haben sich bei der weitern Verbreitung des Christenthum's heidnische Gebräuche eingeschwärzt oder mit neuer Ausstattung erhalten. Es ist daher nicht ohne Wichtigkeit, zu untersuchen, wann und auf welchen Grund hin die Beerdigung in den Kirchhöfen aufkam? Vielleicht gerade als anti-jüdisch u. anti-römisch, da bei den Römern der Glaube herrschte, die Priester würden schon durch den Anblick einer Leiche verunreinigt. [3]) — Der erste Anlaß zur Vereinigung des Gotteshauses und Gottesackers war wohl die Verehrung für die Märtyrer, deren Gräber man an ihren Todestagen jährlich besuchte [4]), u. wo man bald Altäre, Capellen u. endlich Kirchen errichtete. [5]) Unter dem von den Feueranbetern entlehnten Gebrauch meint Albo wohl die Johannisfeuer, welche damals sehr im Schwange waren u. noch heute sind. Wenn man ihre Entstehung einerseits als rein christlich von der Verehrung des Johannes herleitet, so ist es doch ebenso ausgemacht, daß man gewisse heidnische Gebräuche z. B. die Pallilien, darin aufgehen ließ, was durch die Eifrung mehrerer Kirchenväter gegen diese Sitte bestätigt wird. [6]) Uebrigens behaupten neuere Gelehrte die Herkunft der meisten christlichen Ceremonien v. heidnischen, besonders vom Mithrasdienst. [7])

Ebd. S. 245. Darum heißt es: „vollkommen sollst du sein ꝛc." anzudeuten, daß die Heiden es nicht sind ꝛc. Vgl. Schemoth Rab. P. 33. שני מדית טובות בטל השם מאומות העולם, שלא יעמדו עליהם נביאים ושלא ימכרו ישראל לשר כל ימי משה.

Ebd. S. 218. ad Dan. 10, 6. In den alten Ausg. (Salonichi, Rimini u. Venedig) steht ועיניו כגחלי אש statt כלפידי, was zwar unrichtig ist, aber als Beweis dienen kann, daß Albo oft

[1]) Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. B. 9. S. 549.

[2]) In seinem Octavius, ed. Ernest. XXXVIII. 5. p. 241.

[3]) Augusti, Denkw. ebd. S. 551.

[4]) Gieseler, Kircheng. I. S. 202 u. 302.

[5]) Augusti, Denkwürdigk. Th 11. S. 382. No. 2

[6]) S Ersch u Gruber. Grimm's teutsche Mythologie S. 319 ff. Theodoret. Comm in 4 Reg XVI. tom. 1. p. 510 Augustin, Homilie de St. Johann Bapt

[7]) Dupuis, sur l'origine des cultes. Deutsch im Auszug v. Abbé Rhe, Stuttgart.

aus dem Gedächtniß citirt, was sich häufig bei ihm vermuthen läßt.

Zu K. 9. S. 250. Es beweist dieses aber ꝛc. entweder vermöge der Vermittlungen, durch welche, oder vermöge der Orte, an welchen es seine Kraft äußert. In den alten Ausgaben fehlt das zweite אם, offenbar ein Druckfehler.

Zu K. 10. S. 254. Noch später umfaßt er vermittelst seines Gehörsinn's ꝛc. Laute, Töne, ihre Verschiedenheit u. Aehnliches. Im Texte heißt es hier: בקולות והלהנים והבדיליהם. R. Ged. b. Sal. comment hierzu: להנים ist eine gemeinschaftliche Benennung für alle musikalische Instrumente, u. citirt Bechai P. Schemini, wo dieser Ausdruck ebenfalls vorkömmt u. am Rande erklärt wird. Diese Erklärung ist aber dieselbe, welche Saadja Gaon in einer in der Münchner Biblioth. handschriftl. befindl. Psalmen-Uebersetzung zu Ps. 6 gibt. Demnach gab es 8 Melodien verschiedenen Namens, die achte שמינית; und לחן heißt Melodie.[1])

Ebd. S. 256. ad Ezech. 13, 2. Hier citirt A. gewiß wieder aus dem Gedächtniß. Denn in den ältesten Ausg. steht: ואני לא שלחתים (15, 6); in der v. 1520 gar: שלחתיך; aber es soll ויהוה לא שלחם heißen, und das ואני ist Reminiscenz von V. 7. ואני לא דברתי

Ebd. S. 260. Ueber die Grade der Prophetie vgl. M. N. II. 36. 3 Bedingungen zur Prophetie: intellectuelle, imaginative und ethische Vollkommenheit; ganz nach Al-Gazali[2]) und M. N. II. 45, wo Maim. 12 Stufen der Proph. im weiteren, u. 8 im engern Sinne aufstellt. — Nach R. Ch. O. A. II. Kl. IV. c. 1. kann die Prophetie Jedem, auch dem Unvorbereiteten zu Theil werden.

Zu K. 12. S. 266. Darum sind auch einige Gelehrte der Meinung ꝛc. R. Ch. a. a. O. macht einen Unterschied zwischen der Prophetie der Patriarchen, die für sie selbst war, und der des Moses, für die ganze Nation. Ebd. c. 3 läßt er Mosis Proph. als die höchste Stufe nur als Wunder erscheinen, wodurch er zugleich den talmud. Satz (Siphri zu Deuter. 34, 10): „In Israel kam kein Prophet mehr wie Moses, aber wohl unter den andren Völkern, u. dies war Bileam" und den sonst daselbst hervorgehobenen höhern Grad des letztern (vgl. noch Jalk. Schim. Num. §. 765.) dahin deutet, daß Bileam nur hinsichtlich seiner Prophetie größer wäre, daß diese ebenso nur durch ein Wunder erklärbar sei, u. daß das größere Wunder bei Bileam der Umstand wäre, daß ein

---

[1]) S. Fleischer, im Lit. Bl. zum Orient 1843. No. 16. col. 248—49.

[2]) Ebn Roschd, Destr. Destr. Disp. I. (über die Zulassung der Wunder in der Natur) p 55 u. 56; ausführlich bei Tennem. Gesch. der Philos. Th. 8. 1. Hälfte S. 399 ff.

solcher Mensch mit einem Moses gleichen Rang in der Prophetie einnehmen durfte.

Ebd. S. 267. Aus eben diesem Grunde zählten wir **Vorsehung** 2c. S. oben S. 628 die Anm. zu S. 56.

Zu K. 13. S. 268. Dieses u. die folgenden Kapitel, über die Abänderlichkeit der Lehre Mosis, haben mit Albo's ehemals vereinzelter Ansicht über den Glauben an Messias, zu allen Zeiten den größten Widerspruch bei der streng orthodoxen Richtung im Judenthum gefunden, und sind von der fortschreitenden am meisten als maßgebend angepriesen worden. Albo's Geradheit und Aufrichtigkeit, seine Furchtlosigkeit vor den nothwendigen Resultaten einer logisch gehaltenen Forschung erfüllen uns mit Verehrung für seinen Charakter. Seine Meinung war Jahrhunderte lang eine isolirte, eine Stimme in der Wüste! Die Zeit, die Alles ergründet, hat auch diese Stimme vernommen. Ueber diese 3 K. s. Kreizenach, **Thariag** S. 107, citirt von Cahen in seiner Traduction de la Bible zu Deuter. 4, 2. J. S. Reggio bekämpft ihn in einem Briefe an Herrn L. H. Löwenstein, Verf. der Damascia, im lit. u. homil. Beibl. zur Allg. Zeit. d. Judenth. 23. März 1839. Jahrg. II. No. 9. — Hr. Dukes, in seinem Saadja hagaon aus Fayum, S. 20. zu Emun. we-Deoth III. Anm. 8) sagt: „Jos. Albo erwähnt in seinem Ikkarim (Hauptst. II. Abschn. 13) die Meinung des Saadja ohne ihn zu nennen." Ich gestehe, daß ich in diesem K. nur Solches gefunden habe, was den Aussprüchen des Saadja in allen Beziehungen entgegen ist. — R. Salomo b. Adereth sucht in seinen Chiduschc Agadoth die Talmudstellen: שתהא שעביד מלכיות עקר ויציאת מצרים טפל לו (Berach. 12 b) u. זאת אומרת מצות בטלותלעתיד לבוא (Nidda c. 7.) sehr unbefriedigend mit der Ewigkeit der Lehre in Einklang zu setzen. R. Chisdai O. A. III. Klall V. c. 1. beweist die Ewigkeit der Lehre durch ein Dilemm. Die Lehre ist **höchst** vollkommen; wird sie durch eine andere ersetzt, so ist diese entweder vollkommener oder mangelhafter; im ersten Fall wäre die jetzige nicht höchst vollkommen, im andern Fall kann sie durch eine mangelhafte nicht ersetzt werden.

Zu K. 14. S. 272. Ueber die fortwährende Modification des Gesetzes nach Zeit und Ort s. hauptsächlich Jalk. Schim. tom. II. §. 964. f. 146 a. col. 2. zu Ende der Proverbien die Stelle aus der Pesikta: R. Juda b. Simon sagt: „**Adam** wurde mit 6 Geboten belastet, **Noa** erhielt das Verbot des Fleischgenusses von noch lebenden Thieren, **Abraham** das der Beschneidung, **Isaac** ward 8 Tage alt eingeweiht, **Jacob** erhielt das von der Spannader, **Judas** das von der Levirats-Ehe."

Ebd. S. 274. Mit dieser schönen Erklärung v. Deuteron. 12, 29 ff. vgl. die des Ebn Esra das. V. 30 u. 4, 2. die ganz damit übereinzustimmen scheint.

Zu K. 16. S. die lange Controverse gegen Albo von Seiten des Verf. des En Jacob zu Megila c. I.; ferner: den כותב zu Rosch ha-Schana jerus. — S. 286. zu Jalk. Schim. Spchw. c. 9. §. 944. s. noch Megila jerus. „R. Jochanan u. R. S. b. Lakisch, einer behauptet, einst werden die Propheten und Hagiographen in Verfall gerathen (aufhören?), der Pentateuch wird bleiben. S. auch R. Sal. b. Adereth in En Jacob das.

Zu K. 17. S. 290. A. zitirt hier seinen Lehrer als Gewährsmann seiner Behauptung, daß die Unabänderlichkeit der Lehre kein Grundartikel des mos. Gesetzes sei. Dies thut A. mit vollem Recht. Denn R. Ch. rechnet die Unabänderlichkeit unter die Glaubenslehren, an die jeder Israelit glauben muß, um nicht Min u. Gesetzesläugner zu sein (S. die Einleitung zu Maamar II. des Or Ad.), ohne die jedoch das Gesetz seine Integrität nicht einbüßen würde. Speciell bestätigt er dieses nochmals II. Klall 8. c. 3, mit dem Zusatz: „auch wenn es nur temporär wäre, ist sein Bestand gesichert, so auch der Abstand zwischen Moses und den andern Propheten, denn kein Prophet, sei er auch größer als Moses, kann das Wort eines andern, ihm sogar weit nachstehenden Propheten, Lügen strafen." Dies besagt deutlich, daß die Lehre, so lange nicht Gott selbst in derselben Oeffentlichkeit wie früher, eine andre einführt, ihres Ansehens unbeschadet, als blos zeitlich gedacht werden darf. Und mehr will A. im Grunde nicht behaupten. Die Erwähnung R. Chisdai's in diesem Sinne wird unsrem Verf. v. R. Jac. b. Salomon Ebn Chabib (En Jacob zu Anfang d. Tract. Megila) als eine listige Hintergehung der Leser ausgelegt; auch einen „auf beiden Seiten Hinkenden" betitelt er ihn dort. Wer der Wahrheit ungeblendet in's Angesicht schaut, hat immer eine solche Behandlung zu erwarten. Vgl. Abrabanel Jeschuoth Meschicho, Abth. II. c. 3. S. 15 b. 16 b. col. 2. כפר העיקרים או העוקרים = Buch der Glaubenslehren oder besser: der Glaubensleeren; 17 a col. 2: Lügner. Diese Behandlungsweise scheint indessen stark durch die Zeitumstände motivirt zu sein. Von 1425 bis nach 1492 erhob sich keine Stimme gegen Albo, um seine Grundsätze zu desavouiren, geschweige eine solche Sprache gegen ihn zu führen. Erst um diese Epoche, die Zeit der spanischen und portugiesischen Vertreibung, denn alle Anti-Albonisten sind spanische Exulanten, Abrabanel, Abraham Schallum, Jacob b. Chabib, Simon b. Zemach Duran, Abr. Bibage u. s. w. zeigt sich eine solche unduldsame Gereiztheit, die jenen Männern mehr als allen andern zu verzeihen ist, da ihre Zeit strenger in den besprochenen Punkten sein mußte, um nicht Anlaß zum Abfall zu geben, den die Verfolgungen ohnedies bezweckten. Aber die Wahrheit triumphirt über die Zeit.

Zu K. 18. S. 295. ad Könige I. c. 13. Vom Propheten Iddo sagt Albo שאכלו האריה was ungenau ist. S. ebd. v. 28.

Ebd. Ueber das אנכי ולא יהיה לך מפיהגבורה haben wir oben S. 628 Anm. zu S. 53 die Erklärung des R. Chisdai Kreskas mitgetheilt, welche s.

Zu K. 19. S. 305. Man erwiedre nicht, daß die Modificationen durch Moses u. s. w. S. dagegen Saadja Gaon Emun. we-Deoth III. S. 22 b. col. 2: „Ein Siebenter sagt: da es eingeräumt wird, daß Mosis Lehre nicht identisch ist mit Abraham's, so wird wohl eine andre auch wieder nicht die Seinige gelten lassen! Näher betrachtet findet sich aber, daß Mosis Gesetz allerdings mit dem abrahamitischen identisch ist, blos daß Moses noch Gebote u. s. w. hinzugefügt."

Zu S. 311. „Auf diese Weise läßt sich unsren Widersachern erwiedern rc. von den Brüdern Israels, aber nicht: aus seiner eignen Mitte." Die Uebersetzung ist hier etwas undeutlich und dürfte wohl treffender lauten: und daß „aus der Mitte ihrer Brüder" bedeute: von den Brüdern der Israeliten, aber nicht: von diesen selbst. מאחיהם ולא מהם. Diese subtile Distinction, daß ein Prophet erstehen werde aus der Mitte Israel's, doch ohne von ihnen d. h. wohl, von ihrer Gattung zu sein, kommt wahrscheinlich von einem gleichzeitigen christl. Controvertisten, deren es damals mehrere gab, die sich durch solche spitzfindige Wendungen auszeichneten, besonders aber convertirte Juden. So Hieronymus a Sancta fide, früher R. Josua Lorki genannt, [1]) Andreas Bertram, Er-Jude, Allmosenier des Pabstes, dann Erzbischof v. Barcelona; [2]) früher Fra Paul, Fra Nicolo [3]) u. a. Von wem das vorliegende Argument herrührt, da es sich weder in dem Werke des Hieronymus [4]), noch in dem ältern des Raymund Martin [5]) findet, welche solche Argumente vielfach darbieten, konnte ich nicht ermitteln. Es dürfte jedoch in dem Buch, welches von Juchasin S. 131 a dem Albo als in spanischer Sprache verfaßt zugeschrieben wird, und als „Controverse" mit einem Bischof bezeichnet wird, sich als diesem Bischofe gehörend vorfinden.

---

[1]) S. die Einleitung: seine wichtigsten Argumente findet man in Abrabanel's Jeschuoth Meschicho, das hauptsächlich gegen sie geschrieben ist, widerlegt.

[2]) Annales de la Corona de Aragon v. Surita. t. III. l. 4 c. 45.

[3]) Virga Judae.

[4]) De refellend. Iudaeor. erroribus et Adversus Talm. Iudaicum; zusammen auch Hebraeomastyx. Zürch 1552, Hamburg, Frankfurt a M 1602.

[5]) Pugio Fidei. Paris Leipzig 1647.

Zu K. 20. S. 312. Bei Jalk. Schim. Könige II. §. 461 heißt es nach Talm. Jerus. Sanhedr.: daß Jesaias Moses aufgewogen habe.

Zu K. 22. S. 321. Die Erklärung der Ursache, daß Josias bei der Nachricht von der Auffindung der Gesetzesrolle seine Kleider zerriß, wird im Text als jerus. Joma befindlich angegeben. Ich finde sie dort nicht. Nach babyl. Joma 53 nahm Josias von den in Rede stehenden Versen Veranlassung, die Lade zu verbergen, es wird aber nicht gesagt, daß die Rolle bei dieser Stelle zugerollt war. Die entsprechende Stelle, aber ohne Quellen-Nachweis citirt Minchath Ereb zu Chron. 34 (in den מקראות גדולות ed. Amsterd.)

Ebd. Daß keiner vom Stamm Levi mitzog, ist nach Kiddusch. 69 a nicht ganz genau, indem die Mischna allerdings Leviten mitziehen läßt; dies waren aber — nach Raschi — nur solche, die sich die Daumen abgebissen hatten, um im Ausland nicht die Harfe schlagen zu müssen. Vgl. Ps. 133: „wie sollen wir singen das Lied des Herrn auf fremdem Boden!" Auch 20 Marariten!

Zu K. 22. S. 322. Daraus läßt sich füglich schließen, daß der Pentateuch bei ihnen heutzutage noch ebenso unverändert erhalten ist rc. Hierzu stimmt ganz Augustinus (De Civitate Dei lib. 15 c. 13, angeführt von R. Asaria de Rossi in Meor Enaim c. 8)[*]): Non credibile esse, Iudaeos, populum longe lateque dispersum, potuisse libros Hebraeos universaliter adulterare, qui omnes hic (i. e. numero mundi creationis) inter se consentiant. Ein andrer Schriftsteller (ich weiß nicht mehr welcher, glaube aber es in Schebet Juda gefunden zu haben) stellt die merkwürdige Behauptung auf, die Juden wären von Gott bestimmt worden, die h. Schriften in ihrer Integrität zu bewahren, um von ihrer eignen Blindheit selbst Zeugniß zu geben, damit man den Christen nicht den Vorwurf, sie verfälscht zu haben, machen könnte.

Ebd. S. 323. Zu תקון סופרים ist noch zu merken: daß die Massora 18 solcher annimmt; daß die Hauptstelle Jalk. Schim. §. 736 nie diesen Ausdruck, sondern immer אלא שכנה הכתוב gebraucht, wonach, wären auch beide im Grunde identisch, doch Albo's Apologie überflüssig würde; Ebn Esra möchte die Verbesserung Numeri 11, 15 u. 12, 12 gerne unnöthig machen; Num. 11, 15, wo Jalk. u. Raschi ברעתם haben wollen, nimmt Albo ברעתך. — Ebd. über die Punkte Num. 3, 39 u. Deuter. 29, 28 hat Raschi eine ganz andre Deutung, als A. 1) Ahron sei nicht unter der Zahl gewesen, und 2) die Verpflichtung mit Strafe sollte erst nach der solidarischen Vereidigung auf Gerisim als bindend betrachtet wer-

[*]) S. Burt. zu Kusari I 47. p. 23.

den. S. jedoch auch Raschi zu Sanhedr. 43 u. 44, wo er etwas abweichend von hier erklärt.

Zu K. 24. S. 329. Der Gesetzgeber, der den Tod auf Geld-Diebstahl setzte, ist Drakon. S. Plutarch. in Solon. c. 17 (ed. Schäfer p. 216). Die beim Müßiggang Ergriffenen sollten umgebracht werden! Kraut- u. Obst-Diebe mit Tempelräubern u. Menschenmördern gleich büßen. Demades Wort: Drakon hat seine Gesetze nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben.

Zu K. 25. S. 332. Der bei Weitem größere Theil dieses Kapitels fehlt in den Ausgaben des Ez-Schathul aus leicht einzusehenden Gründen. Wir haben den Text nach den ältern Ausgaben in unsre Uebersetzung aufgenommen. — Eine besondere Widerlegung dieses K. schrieb Gilbert Genebrard a. 1566.[1] Diese Schrift wurde mit einer Kritik und Zusätzen versehen von dem Ex-Juden Klaudius Mai.[2] Der Titel des Buches ist: R. Josephi Albonis, R. Davidis Kimhi et alius cujusdam hebraei anonymi argumenta, quibus nonnullos fidei christianae articulos oppugnant. G. Genebardo Ba. Theologo interprete, ad eorum singulas disputationes ejusdem interpretis responsa ect. Par. 1566.

— Ueber die 4 Ursachen s. Arist. Analyt. Post. II. 11. Metaph. I. 3. VIII. 4. Phys. II. 3. De generat. Animal. I. 1.

Ebd. S. 333. Ob A. die Etymologie des Wortes Ceremonie aus eigner Meinung oder als von seinem christl. Gegner aufgestellt gibt, läßt sich nicht bestimmen; jedoch ist letzteres wahrscheinlich. Bei dem Wort Cere, das im Griech. Gott bedeuten soll, läßt sich wohl nur Kyrios,[3] Herr, denken, wenn man nicht gar Ker, Schicksal, Parze annehmen will. Eine treffende Ableitung citirt Benjamin Constant[4]: Le mot de cérémonies est derivé du nom de la ville de Caerès, en Etrurie tant les Estrusques étaient adonnés aux cérémonies de la religion. Fest. v. Caerimoniarum.

S. 334. „u. wenn dieser jenen umbringt, so ist er frei u. s. w." Alle Ausgaben lesen hier: ואם הרגו על הדם, welches kei-

---

[1]) Später (1592) Erzbischof v. Aix, eifriger Liguist. S. Biograph. Univers. Jöcher's Gelehrten-Lexicon, Forts. v. Adelung.

[2]) Wolf, Biblioth. Hebr. T. III. p. 381.

[3]) Auch Genebrard in seiner Uebersetzung dieses Kapitels konnte nichts andres als Kyrios hier lesen und bemerkt in einer Glosse: inepte ceremonias a Kyrios derivat, non a Cerete insula. Was Genebr. unter der Insel Ceres verstehe, weiß ich nicht. Plin. H. N. III c. 5 hat das Flüßchen Caeretan und die Stadt Caere. Ein altes Volk auf Kreta hieß Ceretes; sollte Genebrard Kreta meinen?

[4]) La religion considérée dans sa source. Tom. II. l. IV. ch. 5 p. 163. note 1. edit. Paris 1830.

nen Sinn bietet. In der von 1520 Salon. fand ich endlich die sehr zusagende Leseart ואם הרגו גואל הדם. Der Irrthum der andern Ausgaben entsprang augenscheinlich aus der Gleichheit der Ende- und Anfangsbuchstaben der Wörter הרגו גואל.

Ebd. S. 335. Wenn er behauptet, dies sei anders in der Lehre Jesu rc., daß er selbst geboten, die Lehre Mosis zu beobachten. S. Evang. Matth. 5, 17. Römer 3, 31. vgl. Matth. 23, 3 ... „indem sich ebenso Data finden, welche beweisen, daß er (Jesus) an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volkes nicht gedacht habe; eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form ausgeführt[1]), u. erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreis, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden." [2]) D. F. Strauß, das Leben Jesu. B. I. S. 495.

Ebd. Das Evangelium ist die Geschichte der Abkunft Jesu, aber nicht ein Gesetz. Die Moralpredigten rc. sind alle in Gleichnißreden u. Räthseln rc. Genebr. heißt das Evangelium die Darlegung u. das Beispiel Jesu, welches mehr wirke, als das Gesetz, das immer drohe und durch Furcht belehre, nach dem Grundsatz: Oderint dum metuant (S. Seneca, de ira I. 16. de clementia II. 2). Jesus wollte durch Sanftmuth belehren. Aber das Evangelium hat darum doch nicht ganz die Drohung u. die Furcht verschmäht. Vgl. Lucas 6, 24—26. Matth. 23, 33. 24, 40, 41. Auch ist dieser Vorwurf gegen die Bibel überhaupt ganz ungegründet. Die Strafen werden immer nur als Folgen von Vergehungen angeführt, die nicht zu verschweigen sind, während Gerechtigkeit und Moral auf jeder Seite gepredigt werden.

Ebd. S. 336. Die Trinität aber findet sich deßhalb nicht im Pentateuch rc. Ueber das Begreifende, den Begriff und das Begriffene s. oben S. 656. Anm. zu S. 224; s. noch Plotin, Ennead. V. L. III. c. 5. Enn. VI. L. II. c. 8. Tennemann Gesch. d. Phil. Th. 6. S. 97. S. noch Ebn Tophail, Hai Ebn Joktan, übers. v. Eichhorn, S. 172. — Die Trinität oder 3 Personen mit der absoluten Einheit zu versöhnen, hatte schon Anselm v. Cantebury (gest. 1109) versucht, in seinem Monologium c. 38 ff [3]) Hegel hat in seinen Vorlesungen die Trinitätslehre selbst als absolute Religion hingestellt. [4]) Daß aber dieses nur die philosophische, nicht die orthodoxe Trinität ist, das hat die neueste Zeit durch ihre Hegel'sche Consequenz bewiesen.

---

[1]) Am bündigsten vom Wolfenbüttler, Fragmentisten, von dem Zweck u. s. w. S. 60 ff.

[2]) Vorzüglich von Fritzsche, in Matth. S 211.

[3]) Tennem. Gesch d. Phil. Th. 8. Hälfte 1. S. 129 ff.

[4]) Religionsphilosophie, B. 2. Hegel's Werke, B. 12.

Genebr. citirt eine Unzahl A. T. licher Stellen, um die Dreiheit der Personen zu beweisen; es sind Gemeinplätze. Er behauptet, die alten Rabbinen hätten nicht umhingekonnt von der Gottheit zu prädiciren: אחד ולא יחיד. Dies ist mir völlig neu. Das Buch veritas Hebraica, woraus er seine meisten Belege, und wahrscheinlich auch diesen schöpft, ist mir bis jetzt unbekannt. Seine philosophisch-theologische Argumentation für die tres personas unius substantiae (p. 38 bis 51) ist für unsern Zweck zu weitläufig und unfruchtbar, um hier diskutirt zu werden.

Ebd. S. 338. Die Beweiskraft der Wunder, wenigstens für die biblische Lehre der Fortdauer der Seele und ihre künftige Vergeltung, ist, abgesehen von dem ערבך ערבא צריך, immer eine sehr ungeschickte. Die Frage, warum die Bibel bei so vielen unwichtigern Erzählungen und Lehren, nicht Raum für einen einzigen ausdrücklichen Satz über diese Lehre hatte, was Albo freilich in Abrede stellt [1]) ist damit ihrer Lösung um kein Haar breit näher. Was neben den leiblichen Verheißungen des Pentateuchs für die Grobsinnlichen, eine geistige deutliche Verheißung diesen oder den Weisen hätte schaden können, während das Stillschweigen und Verhüllen doch immer so vielen Schaden gestiftet, und zu so vielen Sektenspaltungen Anlaß gegeben hat, ist auch nicht abzusehen. Warum läugneten, trotz aller dieser Wunder, die Sadducäer die Zukunft, da sie doch gewiß ebensoviel Vortheil aus dieser beständigen Vorsehung Gottes zogen, als die Pharisäer? Weil die Zukunft nicht in der Bibel gelehrt wird! — Ebd. „während es bei den Christen nie ein beständiges Wunderzeichen gegeben hat, das auf die Wahrheit ihres Glaubens hindeute." Albo vergißt hier seinen Gegenstand, die Lehre der Unsterblichkeit biblisch zu begründen! Was könnte es dieser Lehre für Abbruch thun, wenn auch die Christen äußerliche Beweise dafür hätten? Und wo steht es denn geschrieben, daß diese Lehre sich nur in einem beständigen Wunder bei einer Religionsgenossenschaft beweisen könnte, wenn man auch zugeben wollte, daß sie sich durch ein Wunder beweisen ließe, und daß es fortgesetzte Wunder-Manifestationen bei den Israeliten gegeben habe? War doch nach Albo selbst für die vormosaische Zeit kein solcher Wunderbeweis erforderlich [2]) und kann auch für die Heidenwelt gar nicht nothwendig gewesen sein!

Ebd. S. 341. In seiner Vertheidigung der Eucharistie (p. 51 — 53) gibt Genebr. die Einwürfe Albo's zurück, indem er allegirt, daß ja auch bei den Juden Elias bei jedem Beschneidungs-Akt gegenwärtig sein soll. Claudius Mai, ein Ex-

---

[1]) IV. 41.

[2]) S. IV. c. 41.

Jude aus Rom in seinen Meditationes in mysterium corporis Christi (s. Wolf, Biblioth. Hebr. III. p. 965. No. 1885) berichtigt Genebr. dahin, daß, dem jüd. Glauben nach, es viele Elias gebe, d. h. viele Engel, die dem Elias untergeben seien, von denen zu jeder Beschneidung einer abgesandt werde, und die nach ihrem Oberhaupte alle Elias heißen.

Zu S. 341. „u. Alles soll ein Leib mit dem außerhalb der Zeit vom Himmel herabkommenden Leib des Messias werden;“ außerhalb der Zeit heißt bei den damaligen arab. und jüd. Philosophen so viel als plötzlich.

Zu S. 342. Die bekannte Differenz in dem Geschlechts-Register Jesu, bei Matth. 1, 1—16 und dagegen bei Lucas 3, 23—38 s. ausführlich in D. Fr. Strauß Leben Jesu, Th. I. c. 2. §. 17. S. 115—126. Das Auskunftmittel, Matth. Bericht als Joseph's, u. Lucas Bericht als Mariens Stammtafel zu betrachten, welches Strauß zuerst bei Spanheim u. Lightfoot findet, hat schon unser Genebrard als etwas Bekanntes ohne Quelle (p. 53.)

Zu S. 345. Ueber die abweichende Personenzahl 75 A. G. 7, 14 redarguirt Genebr. mit Recht, daß schon die Septuaginta diese Zahl habe; daß man in Kleinigkeiten nicht so gelehrt thun müsse. Zu d. V. 16 das., wo Abraham von Emor soll die Höhle gekauft haben, macht Genebr. eine unglückliche Verbesserung. Vor Abraham soll man im Texte noch den griech. best. Artikel lesen, so daß es hieße der (Enkel) Abraham's, also Jacob; welches dann mit Genes. 33, 19 u. Josua 24, 32 genau übereinstimmen soll. Dies bezieht sich aber auf das Feld, das Jacob von Chammor um 100 Kesita zu Sichem gekauft. Begraben aber ward Jacob zu Makhpela bei Hebron s. Genes. 50, 13. Somit hätte Genebr. im Grunde nur die Quelle nachgewiesen, woraus Stephans Irrthum entsprang, indem er Abraham's Ankauf Genes. 23, 17, 18. mit dem Jacob's ebd. 33, 19 verwechselte u. Jakob's Grab zu Sichem sein läßt, was einem Juden des apostolischen Zeitalter's nicht zu verzeihen ist.

Ebd. S. 346. In dem, was Albo gegen das Institut des Sonntags einwendet, hat er, wenn auch nicht in allen Einzelnheiten, doch im Ganzen vollkommen Recht. Die Sonntagsfeier hat jetzt keine weitere Begründung, als das allgemeine Herkommen. Was dieses in der Geschichte der Menschheit heissen will, wissen wir nur zu gut. Das Herkommen ist die moralische Luft der Gesellschaft; aber dieser Standpunkt muß, wie sich von selbst durch die ganze Literatur des Mittelalters versteht, von beiden Seiten zugegeben werden, und so findet sich denn das Judenthum in diesem Punkte, wie in noch manchen andern insofern im Vortheil, daß seine Anfänge, seine primitiven Institutionen wenigstens für den Bereich unseres Wissens nicht so sehr auf Zufall und Willkühr, mehr

auf innere, bewußte Nothwendigkeit gegründet sind, als die unsrer Zeit näher gerückten, innerhalb der Grenzen der Geschichte fallenden Anfänge seiner Absenker. — Daß der Sonntag nicht von Christus selbst als Feiertag eingeführt worden, bedarf auch gegen die Strenggläubigsten keines Beweises. Er wollte das Gesetz nicht umstoßen und hätte er gewollt, was hätte er mit dem Sonntag für den Sabbath dann verbessert gehabt? Der Sonntag soll aber schon den Aposteln als der Tag des Herrn anerkannt gewesen sein! Dieses beweist man 1) aus Offenb. 1, 10: allein diese Stelle, wie ein neuerer Theologe [1]) sagt, ist unbrauchbar; der Ausdruck: „am Tage des Herrn" ließe sich dort eher auf das Weltgericht anwenden. Ich gestehe, daß ich nicht einsehe, wie er sich gar anders nehmen lasse? Die Stelle kann im Zusammenhang mit V. 9 nur heißen: „Ich Johannes 2c. war auf der Insel Patmos u. s. w. 10. ich war im Geiste (od. in Begeisterung) am Tage des Herrn, d. i. ich glaubte am Tage des Herrn zu sein, da hörte ich hinter mir u. s. w." — 2) Aus Apost. G. 20, 7, weil Paulus nicht schon am ersten Wochentage abreiste, und weil man sich an diesem Tage versammelte. Die Argumentation aus dieser Stelle zeigt eine große Unbekanntschaft mit oder Vernachlässigung der damaligen Sitte. Erstens heißt: Beisammensein, um das Brod zu brechen, weiter nichts, als Zusammenspeisen, [2]) was hier nicht auf eine zu gottesdienstlichem Zwecke veranstaltete Versammlung gehen muß, da es ja Reisegefährten waren, die beständig sich Gesellschaft leisteten. Warum Paulus nicht schon am Sonntag selbst abreiste, ist eine ebenso müßige Frage, als, warum nicht am Freitag? Uebrigens erhellt aus der Stelle keineswegs das Geringste für die Sonntagsfeier, wenn wir auch Alles zugeben. Im 11. V. heißt es, daß der Saal sehr erleuchtet war. Es war also Sonntag Nacht auf Monntag; die Juden müßten also die Nacht nach dem Feiertage feiern, während es bekannt ist, daß sie den Vorabend mit Tafelfreude begehen. Oder, wollte man einwenden, der Sonnabend werde hier, nach jüd. Brauch, schon Sonntag genannt, was übrigens nicht richtig ist, indem er Ausgang des Sabbath heißt, so wäre ja Paulus wirklich am Sonntag abgereist! Auch wäre ein Feiertag nicht so schlechthin der erste der Woche genannt worden. Was die dritte Stelle 1. Korinth. 16, 2 betrifft, wo, nach Hrn. Alt, die Wahl dieses Tages keinen Grund hätte,

[1]) Dr. H. Alt, der christl. Cultus, Berlin 1843.

[2]) Vgl. A. G. 2, 46. — Die oben zitirte Stelle Offenb. 1, 10. hat Genebr. als einzigen Beweis für das Institut des Sonntags durch Jesus. Wie hoch aber Jesus selbst den Sabbath hielt, ersieht man schon aus einer einzigen Stelle für viele: „Betet, daß eure Flucht nicht in den Winter oder auf einen Sabbath falle." Matth. 24, 20.

wäre es kein Versammlungs- oder Feiertag gewesen, so ist diese Behauptung ebenso schwach. Einen Tag mußte man doch wählen, um der Sache eine gewisse Bestimmtheit und Festigkeit zu geben. und so war doch der erste gewiß natürlicher als jeder andre. Auch war dieses dem Gedächtnißbehülflich, am ersten Arbeitstag vor jedem Geschäft, nachdem man der Ruhe gepflogen, für Bedürftige zu sorgen, während, wenn die Geschäfte einmal begonnen haben, auch Vergessenheit leicht eintritt. Auch mag der Umstand, die Woche mit einer guten That zu beginnen, nicht minder dabei mitgewirkt haben. — Sind diese Gründe für Einzelnes gewiß schlagend, so dürften sich im Allgemeinen noch entscheidendere darbieten. Es würde nicht sehr für den Verstand der Apostel zeugen, wenn sie bei so vielen kleinlichen Details, die sie überall mittheilen, den für ihr Leben wichtigsten Akt, die Abstellung des mos. Gesetzes in seinem Sabbathe unerwähnt lassen wollten, wenn sie gerade von einem Umstande schweigen wollten, der unter allen ihren particularen Verhältnissen gerade der am häufigsten genannte sein müßte, weil er ihre am eigentlichsten christliche Thätigkeit begränzte, den Tag ihrer gottesdienstlichen Versammlungen. — Herr Alt schließt ferner: da nach Apost. G. 15 man übereingekommen zwar, die Heidenchristen nicht durch diese Aufbürdung des mos. Gesetzes abzuschrecken, da Paulus die Kolosser ausdrücklich von der Beobachtung der jüdischen Feste, Neumonde und Sabbathe entbindet (Kolosser 2, 16), so wäre es natürlich gewesen, daß man, um der Ordnung willen, dafür einen andern Tag wählte, u. welcher hätte für eine christliche Gemeine bedeutsamer sein können, als der Denktag der Auferstehung? Es frage sich nur, ob dieser auch gewählt worden sei? Dieses Räsonnement ist nicht besser begründet, als die frühern. Um welcher Ordnung willen? ließe sich zuerst fragen. Die Heiden kannten ja keinen wöchentlichen Ruhetag! Und wollte man ihnen durchaus einen geben, so war für die Apostel die natürlichste Wahl der Sabbath. Den Heiden mußte ohnedies der Sonntag ebenso jüdisch vorkommen. That er dieses nicht, und hatte die Sonntagsfeier für die Heiden nichts Auffallendes, so kann dieses nur aus dem Grunde geschehen sein, daß man daran gewöhnt war, den Sol od. Apollo an diesem Tag zu verehren, indem die 7 Wochentage, als den 7 Planeten geweiht (und die Sonne war damals noch ein Planet!), seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts bei den Römern einheimisch waren[1]), was auf eine schon lange vorhergehende Bekanntschaft mit diesem Brauche mit Sicherheit schließen läßt.[2]) Wenn man also später plötzlich den Sonntag ver-

[1]) Dio Cassius XXXVII. c. 18. Selden. de Jure Nat. et gent p. 417.

[2]) Besonders durch den Mythrasdienst, s. Selden. ibid. p 420.

theidigt findet [1]) — denn die naive Weise, wie derselbe in dem apokryphischen Briefe des Barnabas figurirt, (c. 15) kann für uns die Verdächtigkeit dieses Briefes nur bestärken — so scheint dieses schon nicht ganz ohne Grund zu sein. Denn aus dem stato die, Plinius Epist. X. 97 läßt sich allerdings, wie Herr Alt erwähnt, wenn man den etwas spätern Just. M. dazu hält, schon Etwas schließen; aber nur Folgendes: daß die Auferstehung Jesu am Sonntag ein glückliches, wenn nicht absichtliches Zusammentreffen mit dem Sonntage war, wodurch man, da dieser den Heiden geläufiger scheinen mußte, in Stand gesetzt worden, einerseits den jüdischen Sabbath zu umgehen [2]), andrerseits denselben beizubehalten. Denn einer Autorität bedurfte man bald, da man schon frühe eigentlich gegen alle Feiertage selbst eiferte [3]), wie dies später von Karlstadt wieder geschah, um dem Glauben entgegenzuarbeiten, daß ein Tag vor dem andern einen Vorzug hätte, und daß man Gott diente, wenn man denselben festlich beginge. Es scheint aber aus den angeführten Stellen, daß man gar keinen Tag als eigentlichen Sabbath, d. i. Ruhetag beging, und daß die Feier des Sonntags, so wie sie bei Plinius und Justin beschrieben wird, bloß in der Abhaltung einiger Ceremonien ohne weiteres sabbathliches Ansehen begangen worden. Freilich scheint die Stelle bei Tertull. ad nationes I. c. 13. durch den Ausdruck vel die Solis laetitia curare etwas mehr zu besagen. Allein hiermit ist noch keine sabbathliche Ruhe nothwendig gesetzt, und auch dieses zugegeben, so schrieb Tertullian diese Abhandlung im Jahr 201 u. bis dahin konnte das früher einfache Abendmal schon weitern Einfluß auf den Tag seiner Einnahme geäußert haben, was auch durch die in letzterer Stelle zurückgewiesene Anklage des Sonnendienstes schon wahrscheinlich wird. Resumiren wir das bisher Beigebrachte, so finden wir in dem Sonntag bis auf Constantin den Großen herab ein nicht geheiligtes, aus sehr heterogenen Veranlassungen allmälig sich bildendes Institut zur feierlichen Versammlung der Gläubigen, das Origenes (gest. 254) schon durch gewaltsame

---

[1]) Justin. Mart. Apolog. II. c. 25. ed. Paris 1636. f. 99. Ed. Würzb. 1787. Apol I. c. 66. p. 223. vgl. Dialog. cum Tryph. c. 41. p. 108.

[2]) S weiter: das Concil v. Laodicea a. 364.

[3]) Galater 4, 10. Justin. Mart. Dialog. c Tryph. c. 12. p. 38. c. 18 p. 52. c. 19 p. 54. 56. c. 23. p. 61 u. f. f. Ed. Würzb. Tertull. advers. Judaeos p. 94. ed. Franecker 1597.

Schriftverrenkungen [1]) u. problematische Wunderhäufungen[2]) im ächt jüdischen Geiste [3]), wiewohl antijüdisch, rechtfertigen zu müssen sich genöthigt sieht. [4]) Erst unter Constantin dem Gr. (a. 321) finden wir den Sonntag durch öffentliche kaiserliche Edikte, und zwar eben aus oben angedeutetem Verschmelzungs-Princip des heidnischen Sonnen- und christlichen Auferstehungstages, als Ruhetag angeordnet. [5]) Das Concil von Laodicea [6]) ist das nächste und erste kirchliche Zeugniß für die Sonntagsfeier, u. da zeigt es sich, daß man noch sehr am Sabbath hielt, indem es heißt: „man darf nicht judaisiren und am Sabbath ruhen, sondern muß an diesem Tag arbeiten, und den Tag des Herrn ehren, indem man womöglich an ihm christlich ruhe." Ist nun bei Albo das Datum v. 500 Jahren zwar ungenau, so ist dies nicht weiter zu berücksichtigen, da sein Zweck, die späte Einführung des Sonntags zu urgiren, vollkommen gerechtfertigt ist.

Zu S. 345. ad Apostel G. 7, 14—16. Van Eß, die Englische Bibel u. a. übers. zwar Chammor's, des Vaters des Sychem, statt, wie der griech. Genitiv gewöhnlich bedeutet: des Sohnes. Aber dies auch zugegeben, so wäre dies eine Berichtigung der Erzählung, aber keine Rechtfertigung des Stephanos.

Zu K. 26. S. 350. Albo's Erklärung des bekannten rabbinischen Satzes: זכור ושמור בדבור אחד נאמרו ist sehr sinnreich u. scheint sich sogar aus dem Zusammenhang Schebuoth 20 b. allwo noch mehrere ähnliche Parallelen aufgezählt werden, bei denen die gewöhnliche Erklärung, daß beide Worte gleichzeitig aus dem Munde der Gottheit gekommen seien, gar nicht angeht, und aus Jalk. Schim. f. 82 a §. 295 im Namen der Mechilta, zu ergeben. Die gewöhnliche Auffassung dieses Satzes als ein Wunder involvirend, entsprang wohl aus dem Zusatz: מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האזן יכול לשמוע, was aber in der Mechilta erst nach einer ganzen Reihe contrastirender Gebotepaare gesagt wird, wo es

[1]) Homil. in Exod. c. 15. die dominica Deus pluit manna de coelo et in Sabbato non plui.

[2]) Sermon de Tempore Homil. 52. Acht Wunder.

[3]) Am Sabbath: Auszug aus Egypten, Offenb. auf Sinai, Unterbrechung des Mannaregens (dem Argum. des Orig. entgegen) u. s. w. Am 1. Tischri Geburt der Erzväter, Schöpfung, beabsichtigte Opferung Isaaks, Besuch der Engel bei Abrah. ꝛc. Aehnlich der erste Ostertag, der 9 Ab u. s. w.

[4]) S. Alt, der christl. Cultus.

[5]) S. Gieseler Kircheng. I. S. 225. Anm. gg. Cod. Justin. III. Tit. 12. Lex. 3. Cod. Theod. II. Tit. 8. Lex. 1. Gieseler scheint gar kein christl. Präcedenz für dieses Edikt anzunehmen. Euseb. Vit. Const. IV. 18.

[6]) Concil. Laod. c. 29. an. 864.

weiter nichts als die merkwürdige Vereinigung von scheinbabaren Widersprüchen ausdrücken soll. Raschi faßt den Satz allerdings von der wunderbarsten Seite auf, Deuteron 5, 2. Auch Ebn Esra hat den Ausspruch בדבור אחד rationalistisch zu erklären gesucht, indem er annimmt, daß durch das tägliche Gedenken des Wochentags die Beobachtung des Sabbath bedingt sei, wo also beide Ausdrücke gleichsam miteinander ertönten (Einleit. z. Decalog); allein diese Erklärung ist nicht so allseitig wie Albo's. Albo's Eintheilung des Decalog in 5 Pflichten gegen Gott und 5 gegen Menschen hat E. E. schon mit dem noch weitern Merkmal, daß nur in den ersten 5 der h. Name erwähnt wird. Bamidbar Rab. P. 11. heißt es, daß alle 40 Gebote in Einem Ausspruch geschehen seien, und zwar buchstäblich.

S. 351. Denn noch viele Gebote haben mehrere verschiedene Ursachen rc. S. einige davon bei E. E. in Jesod Mora, Pforte 8. Feindschaft gegen die Midjaniten (Num. 25, 17); Ausschluß Moab's aus der Gemeinde (Deuter. 23, 8); was sind die Zeugnisse rc. (ebd. 6, 20. 21, 25.)

S. 353. Ben Azai sagt: „Dies ist das Buch der Geschlechtsfolge Adam's" ist ein noch viel wichtigerer Grundsatz. Jalk. Schim. §. 40 zu Genes. 5, 1 wird dies erklärt, damit man nicht, wenn man sich selbst verächtlich ist, deßhalb auch Andre verächtlich machen wolle, oder wenn man selbst verflucht ist, auch Andre verflucht wünsche; thust du dieses, so wisse gegen wen? Gegen Einen, von dem es heißt: „im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen." Insofern wäre dieser Grundsatz allerdings noch wichtiger, weil ethischer, als Levitic. 19, 18, da man, ihm nach, Andre oft noch mehr lieben muß als sich selbst. Hat diese Sentenz ihre innere Richtigkeit, so thut die größere oder geringere Füg= u. Biegsamkeit des zur Stütze gewählten Verses nichts weiter zur Sache. Außerdem daß diese Auslegung des Gesetzes mehr Liebe athmet, als die Matth. 5, 43, die das anthropologisch Unmögliche gebietet u. sich noch dazu eine falsche Schriftauslegung od. Unkenntniß zu Schulden kommen läßt, hat sie noch den Vorzug, daß sie die Schrift selbst zur Basis nimmt. Daß die Matth. 5, 43 exegetisch richtig sei, muß überhaupt negirt werden. Die Antithese von ריעך (Nächster) ist nicht אויבך (Feind) Letzteres kann nur Gegensatz von אוהבך sein. Involvirte ריעך als Gegensatz אויבך, so wäre auch das neunte Gebot also auszulegen, daß man gegen den Feind falsch zeugen dürfte, was absurd wäre. Ebenso verkehrte Folgerungen müßte man aus Deuteron. 23, 25 u. 26 ziehen. Es zeigt sich aber deutlich, daß ריעך nur den Menschen besagen will, mit dem wir uns in der Gesellschaft berühren, also bloß den Gegensatz des Ich, im umfassendsten Sinne, gegen den alle diese Vorschriften von socialer Bedeutung sind.

„Das Gesetz sieht immer nur naturgemäße Fälle vor," ist ein talmudischer Grundsatz. Sollte aber Jesus Behauptung, wie sie ihm vom Evangelisten zugedacht wird, nicht eine syllogistische Erruirung aus dem Ausdruck ריעך sein, so wäre sie an und für sich schon grundlos, und dies wäre dann eine Zugabe zu den Belegen, die die Bibelfestigkeit der Evangelisten so tief erschüttern. Denn die Belege, die in meiner Ausgabe des N. T.[1]) beigebracht werden, von dem Exstirpationsgebot (Exod. 34, 12. Deuteron. 7, 2) bedürfen keiner Widerlegung.

Zu K. 27. S. 355. Albo's Erklärung wie so die Beobachtung der Verbote auch positive Vollkommenheit verleihen u. Belohnung verdienen könne, ist mangelhaft oder besser undeutlich, besonders durch das angeführte Beispiel. Positive Gebote, als Vehikel der Belohnung, überlassen es der Wahl des Subjekts sich der aus ihrer Uebung erwachsenden Vollkommenheit theilhaft zu machen, und insofern sind alle Individuen gleich bei ihrer Thätigkeit. Die Vollkommenheit aber, die aus der Enthaltsamkeit gegen das Verbotene, wenn sich die Gelegenheit es zu übertreten darbietet, erwächst, kann nur vom Zufall, also von Gottes Fügung abhängen, und insofern hätte der Versuchte vor dem Unversuchten einen Vorzug, der von der Oekonomie der Vorsehung fern gehalten werden muß. Man muß die Lösung dieser Frage also vornehmen. Die Versuchungen sind durchschnittlich für alle gleich. Uebt man sich nun gehörig in der Erfüllung der Gebote, die uns beständig den Willen Gottes vor Augen halten, so wird man den Lockungen der Versuchung jedes Mal widerstehen können, denn die Uebung ist die Tugend. Und nur so hat der rabbinische Satz vollkommen Geltung, daß die Enthaltung vom Uebertreten eines Verbotes eigentlich erst die rechte Erfüllung und die Spitze der Ausübung der Gebote ist. Der Zweck des Gebotes kann nur die Abhärtung gegen das Verbote e sein.

Ebd. S. 3 9. Ist nun, wie gezeigt, weder die That allein, noch das Bewußtsein allein die Hauptsache ꝛc. In allen mir zu Gesichte gekommenen Ausgaben steht בלא הכוונה לבדה; dies ist offenbar irrig für ולא, sonst paßt das folgende לבדה nicht. Doch haben dieses die spätern Editoren alle stehen lassen, während R. Ged. b. Salomo oben (S. 358 — Talmud [n. A. Studium] und der talmudischen (n. A. gelehrten) Casuistik) — תלמיד u. תלמידיה aus allzu ketzerriechender Angst vor der auch nur einstweilen supponirten Wahrheit in למוד (mathem. Studium) u. למודיות ganz sinnentstellend verwandelt hat.

S. 361. „Wer zu einem Gebot verpflichtet ist und es übt, hat größeres Verdienst, als wer es übt ohne verpflichtet zu sein."

[1]) Stephanus Carcellaeus, Amsterd. 1699.

Die Thoseporh geben Kiddusch. 81 a eine viel plausiblere Erklärung zu diesem schwierigen talmud. Satze als Albo; der Verpflichtete hat immer mehr Angst u. Sorge, er könnte die Erfüllung verfehlen, als der Nichtverpflichteie, der es im Nothfalle unterlassen mag.

Zu K. 29. S. 362. Aehnlich wie hier, spricht sich R. Jochanan's humane Gesinnung der asketischen des R. S. b. Lakisch gegenüber auch Kethuboth 111 b. aus.

Ebd. S. 365. In der Ordnung aber ist es, daß die Mehrheit der Gebotserfüllungen bei Einem, die Gesammtheit derselben aber bei verschiedenen Individuen sich findet ꝛc. Die Schwierigkeit dieser Stelle hat zu verschiedenen Emendationen Anlaß gegeben. Die ursprüngliche Leseart ist durchgängig: וכבר אפשר שימצאו בו רבוי המצוה או כללותם באישים מתחלפים Viele, und darunter Ged. b. Sal. haben בו eliminirt, und dies gibt den Sinn: daß die Gesammtheit der Individuen in Beziehung auf die bei ihr sich findende Summe einzelner Gebotserfüllungen gleichsam als ein Ganzes zu betrachten sei, und daß, da so die Gebotezahl in Summa wenigstens zu ihrer möglichst umfangreichen Realisation kommt, auch im Allgemeinen der zu erzielende Grad der Vorsehung erreicht wird. Dieses entstellt aber Ged. b. Sal. wieder durch die Erklärung des weitern: „und es wird daher die Gesammtheit der Individuen eher sich des göttlichen Waltens zu erfreuen haben, als der Einzelne," wo er die Gesammtheit durch: jedes Einzelne der Gesammtheit wiedergibt, was offenbar falsch ist. Andre, und unter ihnen der Glossator zu meiner alten Ausg. v. 1520, emendiren או כללותם in וכללותם. Der Sinn wäre: beim Einzelnen (בו) findet sich oft die Mehrheit, bei der Menge aber die Gesammtheit der Gebotserfüllungen, darum ꝛc. Im Ganzen ist der Unterschied nicht bedeutend. Wir haben die letztere Verbeßrung angenommen.

Ebd. S. 366. „Jedes Werk, das man aus edler Absicht thut, wenn es auch den Anschein eines schlechten hat, macht den Vollbringer des Jenseits theilhaftig." Dieser Ausspruch Albo's, der von allen positiven Vorschriften abstrahirt, ist der weiteste Schritt, zu dem die Religionsphilosophie seiner Zeit gelangen ließ oder vielmehr nicht gelangen ließ, denn hierin ist er seiner Zeit vorgeschritten und dies verdankt er abermals blos seiner Wahrheitsliebe und Furchtlosigkeit vor den Consequenzen seiner Forschung. Wenn auch Andre dasselbe rabbinisch-ethische Material vor sich hatten, so gelangten sie doch nicht zu denselben Resultaten, weil in ihrer Befangenheit sie glaubten, man dürfe nicht dazu gelangen. — Die Vielseitigkeit, mit der von den Talmudisten die künftige Seligkeit versprochen, oder auch deren Verlust angedroht wird, ist erstaunlich. Wollte man die verschiedenartigen, von ihnen empfohle-

nen Beförderungsmittel, und die vielfachen Androhungen des Verlustes buchstäblich nehmen, so könnte man leicht irre in ihnen werden. Aber gegen diese Auffassungsweise spricht sich schon R. Isaak b. Scheschet R. G. A. 171 aus, u. mein Freund Hr. R. Kirchheim ist in neuerer Zeit darin so weit gegangen, daß er alle diese und ähnliche Aussprüche der Talmudisten, ja Alles, was sie nur Seltsames in philosophischer u. physikalischer Beziehung ausgesprochen haben, für Accomodation in den Geist ihrer Zeit, für ein ethisches Vehikel zur Befestigung der Lehre bei dem unwissenden Pöbel erklärt.[1] Ob dieses begründet ist, oder ob man nicht richtiger noch einen Schritt weiter thue und, da man von ihrem eignen Besserwissen keine Beweise hat, in ihren oft anstößigen Aussprüchen ihre eigne Unwissenheit erkenne, ist hier nicht der Ort zu erörtern. Daß es mit den Aussprüchen über Verdienst und Verlust der künft. Seligkeit nicht genau genommen werden darf, daß es oft nur Hyperbeln, Uebertreibungen zum Anspornen, wie zum Abschrecken sind, wird man aus folgender Zusammenstellung ersehen:

Die künftige Welt. I. Mittel u. Wege zur Seligkeit.

A. Ethische und asketische.

Alle Israeliten haben Antheil a. J.[2]) Die frommen Heiden haben A. a. J.[3]) Der Bescheidene, Demüthige ꝛc. des Gesetzes unausgesetzt Beflissene, Uneigennützige hat Antheil.[4]) Dreierlei Zustände befreien vom Anblick der Hölle, die Gedrücktheit der Armuth, Unterleibsbeschwerden[5]) u. Abhängigkeit von der Tyrannei; nach Einigen auch der Besitz eines bösen Weibes.[6]) Wer das Gemeinbeste durch Belehrung befördert, der kann nicht in Sünde verfallen, damit nicht die Schüler im Paradies u. der Lehrer in der Hölle seien.[7]) Wer Gesetzesvorschriften studirt, dem ist das Jenseits gesichert.[8]) Wer aus der Synagoge in den Hörsaal sich begibt, wird sich des Anblicks des Schechina erfreuen.[9]) Ein Gebot, hienieden erfüllt, eilt dem Menschen in das Jenseits voraus.[10]) Die Gesetzeslehrer erben beide Welten.[11]) Es gibt kein noch so unbedeutendes Gebot, das nicht in dieser und jener Welt Lohn brächte.[12]) Wer seine Sünden bekennt, hat Anth.[13]) Der Tugendhafte, der den 42buchstabigen h. Namen Gottes in seiner Reinheit begreift und erhält, erbt beide Welten.[14]) Wer seinen Wandel hienieden sittlich ordnet, wird

---

[1]) Zion, Jahrg. 2. über das profane Wissen im Talmud. S. 65. 81. 107 123. [2]) Sanhedr 90 a. [3]) S. oben S. 635 Anm. zu S. 83. [4] Sanh. 88 b. [5]) Vgl Kethub. 103 b. Die meisten Frommen sterben an Unterleibsbeschwerden. (Unsre Gelehrtenkrankheit!). [6]) Erubin 41. [7]) Joma 87 a. [8]) Nidda 75 Megila 28 b. [9]) Berach. Ende. [10] Aboda Zara 5 a. Sota 3 b. [11]) Ab. Zara 35 b. vgl. Berach. Ende: die Gesetzeslehrer haben weder in dieser, noch in jener Welt Ruhe. [12]) Menachoth 44 a. [13]) Sanh. 43 b. [14]) Kiddusch. 71 a.

wird Gottes Heil sehen [1]) Der verdienstvolle Fromme bekömmt seinen eignen Antheil, und den des Bösewichts im Jenseits, der strafbare Bösewicht erhält dafür seinen eignen und des Frommen Antheil in der Hölle. [2]) Wer die Lehre bewahrt, dessen Seele wird bewahrt. [3]) Von vier Dingen genießt man die Früchte hienieden, und das Kapital bleibt unversehrt auf dorten: Verehrung der Eltern, Liebesdienste, Friedensstiftung u. vor Allem Gesetzesstudium [4]) Ebenso Gastfreundlichkeit, Krankenbesuchen, Andacht beim Gebet, allmorgendlicher Besuch des Hörsaals, liebevolle Beurtheilung des Nächsten gegen den Schein, Erziehung der Kinder zum Studium, Brautausstattung u. Leichenbegleitung. [5]) Wer sich die Zufriedenheit seiner Lehrer erworben. [6]) Aus des Menschen Leichenrede erkennt man, ob er der künft. Seligkeit theilhaft geworden. [7]) Wer im Alter wegen seiner Weisheit geehrt wird. [8]) Wer sich erniedrigt um der Lehre willen, wird künftig groß werden. [9]) Die Schüler werden nach ihrem Benehmen im Hörsaal psychologisch in vier Klassen gebracht und darnach ihr Antheil an der künftigen Welt bestimmt. [10]) Wer seines Freundes Sohn das Gesetz lehrt. [11]) Wer eines Laien Sohn im Gesetz unterrichtet. [12])

B. Sympathetische.

Wer auf das Erlösungslob gleich das Gebet folgen läßt. [13]) Wer täglich 3 Mal den Ps. 145 hersprícht. [14]) Wer Amen spricht aus allen Leibeskräften. [15]) Wer da spricht: „Sein Name ist groß u. s. w.“ [16]) Wer Perek Schira liest. [17]) Wer den Sabbath freudig begeht. [18]) Wer 3 Mahlzeiten am Sabbath hält. [19]) Wer den Sabbath mit Wein ausgeleitet; wer in Palästina wohnt. [20]) Wer 4 Ellen weit in Palästina geht. [21]) Sogar eine kenaanitische Magd in Palästina. [22])

C. Unästhetische. [23])

D. Beispiele.

Die 10 Märtyrer, deren Rang in der künft. Welt Keiner erreichen kann. [24]) Julianus u. Pappus, die Märtyrer von Laodicea od. Lydda; von Trajan zum Tode verdammt. [25]) Eine Bathkol verkündete: „wer Theil nimmt an der Trauer um R. Juda den Heiligen, dem ist künftige Seligkeit gesichert, außer dem Wäscher;“ und als dieser sich darauf vom

---

[1]) Sota 7 b. Moed Katon 5 a. [2]) Chagiga 15 a. [3]) Menach. 99 b. [4]) Peah c. 1. Tanchuma P Jethro. Aboth R. Nathan 40. [5]) Sabbath 127 b. [6]) Ibid. 153. [7]) Ibid. ibid. [8]) Baba Bathra 10 b. Pesachim 50 a. [9]) Baba Mezia 85 b. [10]) Aboth R. Nathan 40. [11]) Baba Mezia 85 a. [12]) Ibid. ibid. [13]) Berach 4 a. [14]) Ibid. ibid. [15]) Sabb. 119 b. [16]) Berach. 57 b. [17]) (?). [18]) Sabb. 118 b. [19]) Ibid. ibid. [20]) Pesachim 113 a. [21]) Kethuboth 111 a. [22]) Ibid. ibid. [23]) S. Berach. 57 a. Joma 88 a Ende c. 8. [24]) Baba Bathra 10 b. Pesach. 50 a. [25]) Taanith 18 b. B. B. 10 b.

Dach herabstürzte, hieß es abermals: „sogar dem Wäscher!"[1]) Bei der Tempelweihe Salomo's, wo man den Versöhnungstag nicht feierte, heißt es zu Kön. I. 8, 66: eine Bathkol hatte ihnen zur Beruhigung verkündet: „ihr alle seid zum Jenseits geladen!"[2]) Katia b. Schallum,[3]) R. Chananja b. Theradjon,[4]) R. Ismael u. R. Sim. b. Gamaliel,[5]) als Märtyrer; R. Eliezer b. Dordia,[6]) Jorkim aus Zerurotd,[7]) als Selbstmörder aus Buße, sind durch eine Bathkol als Selige verkündet worden. Juda u. Ruben sind selig, weil sie sich nicht schämten, ihre Sünden zu gestehen.[8]) R. Akiba u. R. Chanina b. Dosa[10]) R. Sim. b. Akiba[11]). Auch durch Protection konnte man selig werden; dies fand meistens bei Heiden statt. Antoninus Pius[12]) ward durch R. Juda den Heiligen, der Scharfrichter des Chananja b. Theradjon durch diesen,[13]) ein Hauptmann des Turnus Rufus durch Raban Gamaliel[14]) in's Jenseits eingeführt. Absalon soll durch David's achtmaligen Ruf: „mein Sohn!" aus den 7 Stockwerken der Hölle herauf und endlich in das Paradies hineingezogen worden sein,[15]) Elischa b. Abuja's Rettung sein Schüler R. Meir bewirkt haben.[16]) R. Akiba soll einer Frau (mit einer Reservatio mentalis!) das Paradies eidlich versprochen haben, wenn sie ihm ihre geheimen Sünden in Betreff ihres frechen Sohnes gestehen würde.[17])

II. Hindernisse an der Erlangung der Seligkeit, fast ausschließlich ethisch.

A. Allgemeines.

Der Epikuräer (Gottesläugner), wer die Offenbarung, die Unsterblichkeit oder Auferstehung läugnet, wer profane Bücher liest, wer Zauberformeln über Wunden spricht,[18]) wer auch nur einen einzigen Buchstaben aus der Bibel als nicht göttlich annimmt,[19]) wer die Gesetzeslehrer verhöhnt, wer Heiliges entweiht, die Feiertage verschmäht, Abrahams Bund zerstört, das Gesetz auf profane Weise auslegt u. seinen Nächsten öffentlich beschämt,[20]) wer sich über seines Nächsten Schande freut,[21]) wer sich der Krone (des Gesetzes) zu weltlichen Zwecken bedient,[22]) wer den Hörsaal nicht besucht, wer das hohe Lied wie ein profanes hersingt, wer sich vom Studium wieder lossagt, wer die Gesetzeslehrer nicht bedient,[23])

---

[1]) Jerus. Kelaim; etwas abweichend babyl. Kethub a. 103 b. [2]) Moed Katon. 9 a. [3]) Aboda Zara 10 b. [4]) Ibid. 18 a. [5]) Semachoth c. 8. [6]) Aboda Z. 17 a. [7]) Beresch Rabba p. 65. [8]) Sota 7 b. [10]) Berach. 61 b. [11]) Semachoth c. 8. [12]) Abod Z. 10 b Jerus. Megila. [13]) Abod. Z 18 a. [14]) Taanith 29 a. [15]) Sota 10 b. [16]) Midrasch Ruth P. 6. Jerus. Chagiga 5 b. [17]) Tr. Kalla. R. A. hätte so das Beispiel einer Beichte u. Absolution, das aber ohne Nachahmung blieb, gegeben! Nach einer Legende datirt sich auch das Kaddisch als Seelenmesse von ihm her; nach einer andern (Tana debe Elia Suta c. 18) von R. Jochanan b. Sacchai (Seder ha-Doroth, Akiba. f.*140 a.) [18]) Sanh. 90 a. [19]) Ibid. 99 a. [20]) Ibid. ibid. [21]) Beresch. Rabba. P. 1. [22]) Kalla. [23]) Aboth R. Nathan 36.

Minder, Angeber, Abtrünnige, wer sich von den Sitten der Gemeinde lossagt, wer, wenn er die Gewalt hat, sie zum Schrecken der Untergebenen gebraucht, wer Andre zum Sündigen verführt,[1]) wer das Studium nachlässig betreibt,[2]) der Uebermüthige,[3]) wer eines Andren Weib verführt,[4]) wer Mährchen (אגדה) aufschreibt,[5]) wer den h. Namen nach seinen Buchstaben spricht, wer den V 26, c. 15 Exod. über eine Wunde spricht, indem er sie bespuckt.[6]) Sieben haben keinen Antheil: der Schreiber, der Elementarlehrer, der beste unter den Aerzten, der Richter seines Ortes, der Wahrsager, der Vorbeter, der Fleischer;[7]) Wucherer[8]), die Reichen von Babel[11]); wer ein Glas Wein aus der Hand einer Neuvermählten empfängt.[9]) B. Personen werden namhaft nur wenige auf ewig verdammt.[10]) Nach dieser beiläufigen Uebersicht, wobei meistens nur der strenge Ausdruck berücksichtigt worden, indem bei der Aufnahme der synonymen Sentenzen, die Zusammenstellung zu umfangsreich und dabei discursiv hätte werden müssen, wird man zu der Einsicht gelangen, daß die meisten Verheißungen u. Bedrohungen der künftigen Seligkeit zu sittlichen oder religiösen, immer aber zu humanen Zwecken geschahen; daß aber der Ausdruck dabei nicht weiter beachtet werden dürfe, als insofern er gewisse Handlungen und Gesinnungen als moralische und unmoralische qualificirt. Auch daß die Vorstellung der Talmudisten von einer künftigen Welt sie ein vielstufiges System, eine Art sinnlichen Verdienstordens annehmen ließ, wird man hieraus mit einiger Beobachtungsgabe leicht ersehen, was aber an mehr beschreibenden Stellen deutlicher durchsieht. S. unten Ab. IV. c. 30. 31. Daß aber die Talmudisten in ihren Begriffen vom Jenseits ihre eignen u. nicht lediglich die ihrer ungebildeten Glaubens= und Zeitgenossen geben, das zeigt sich bei gründlicher Prüfung der betreffenden Stellen klar, wenigstens von der großen Mehrzahl derselben. Der Streit über ihre Exoterie und Esoterie in Berücksichtigung der Ma'ase Bereschith u. Merkhaba ist von der spanisch=arabisch=jüdischen Schule dahin geschlichtet, daß diese Mysterien mit der aristotetisch=platonischen Physik u. Metaphysik wenigstens sehr nahe verwandt waren. Nur wenige in der Religionsphilosophie bedeutendere Namen sträuben sich dagegen. So R. Chisdai Kreskas s. oben S. 639 Drusch 10.

Zu K. 30. S. 367. Albo scheint die Tr. Maccoth weiter ausgeführte Unterredung zwischen Raban Gamaliel und R. Akiba übersehen zu haben, wo Letzterer, als Gamaliel weinte,

---

[1]) Rosch ha=Schana 17 a. [2]) B. B. 79 a [3]) Ibid 10 b. Abod. Z. 18 b. [4]) Sota 4 b. [5]) Sopherim c. 16. 2 [6]) Aboth. R. N. 36. [7]) Aboth R. N. 36. [8]) Sota 5 a Tosephoth [9]) Tract. Kalla. [10]) S. dieselben Sanhedr. C. X. Aboth R. N. c. 36. [11]) Beza 32.

daß man so viel zur Erlangung der Vollkommenheit zu beobachten habe, versichert, daß schon die Erfüllung eines einzigen dieser Grundregeln Davids zum Resultate habe, daß man „ewig nicht wanke.“ Und dieses ist ganz in Albo's Richtung und spricht sein System mit Einem Worte aus.

Ebd. S. 372. Ueber das Schwören mit geistigem Vorbehalt das hier ausdrücklich als das Merkmal der Gottlosigkeit gestempelt wird, s. die vorige Anm. S. 679, wo R. Akiba ein solcher Fall nacherzählt wird; das Legendenmäßige kann hier nicht rechtfertigen, da eine Bathkol ihn noch belobt haben soll.

Ebd. Mitte. „Sodann gibt er die Lehre, daß es nicht genug sei, daß der Mensch keine dieser Sünden selbst begehe.“ In allen ältern Ausgaben heißt es hier: שלא יספיק שלא יחטא אלא באחת מכל אלו was offenbar sinnentstellend ist. R. Ged. b. Sal. hat dieses אלא daher mit Recht ausgelassen. Es ist aber wahrscheinlich, daß die Manuscripte אדם lasen.

Ebd. S. 373. Die Quelle zu der schönen Parabel von dem Rabbi und dem Räuber ist mir unbekannt.

Zu K. 31. S. 378. Die Stelle Berach. 17 a zu Ps. 111, 10. לעושיהם ולא ללומדיהם findet sich so, wie sie Albo hat, in der Leseart des En Jacob; im Talmud selbst lautet sie לעושים לא נאמר אלא לעושיהם

Zu K. 33. S. 382. Die Stelle Eth. Nicom. Lib. II. c. 15. lautet: Et qui res graves et acerbas perfert, ex eoque laetitiam capit, aut certe nulla molestia afficitur, fortis; qui molestia afficitur, timidus habendus est.

Ebd. S. 384. Weil das Gesetz nämlich in 3 Abtheilungen zerfällt, in Rechte, Erkenntnisse und Satzungen rc. In allen Ausgaben steht hier למשפטים ועדות וחוקים Offenbar ist aber עדות aus דעות corrumpirt.

Ebd. Zu Ps. 119, 112. vgl. E. E. z. St.

Ebd. S. 384. Zu Deuteron 28, 63. כן ישיש vgl. Raschi z. St.

Zu K. 35. Albo berührt hier einen der delicatesten Punkte der menschlichen Natur u. der Natur überhaupt, den er in den 2 folgenden Kap. weiter ausführt. Man muß gestehen, daß er seine Aufgabe recht brav löst, aber nur nach Einer Richtung hin, ich meine von Seiten der Empirie, welche Richtung bei ihm auch wohl eine bewußte mag gewesen sein, da es ihm nicht unbekannt kann geblieben sein, wie sehr die andre Richtung, die aprioristische Demonstration, geeignet war, zu der Hyper-Ekstase der Kabbala zu einer Zeit zu führen, wo diese sehr schädlich werden mußte, zu einer Zeit, wo gewisse Vorurtheile in der Philosophie, wie in der Religion das Substrat alles Denkens bildeten, wo die kahlste Objectivität auf die üppigste Subjectivität gepfropft, diese überwuchern und höchst antisocial machen konnte. Jedes Eindringen in die Natur der absoluten Liebe kann aber nicht über ein oberfläch-

liches Berühren derselben hinausreichen, so lange die Materie, als ein wesentliches unumgängliches Attribut des Universums, noch nicht zu ihrem Recht, zu ihrer wahren Würdigung und Anerkennung gelangt ist. Auf der gegebenen Basis ist die Materie das Böse, das Princip der Nacht, dem man sich auf jede mögliche Weise entringen, das man tödten und vernichten muß; auf derselben Basis aber kann die Materie ebensowohl auch zum All, zum Höchsten, zum Gott werden. Die Extreme berühren sich, wie gewöhnlich, und schlagen in einander um. Ein Fernhalten davon ist für den Unberufenen das Gerathenste. — Man wird daher die mehrfachen Distinktionen und Classificationen der Liebe, die A. vornimmt, nur als kirchenrhetorische, obenhinige zu nehmen haben, und wenn man findet, daß er unglücklich war in der Liebe, sich damit trösten, daß dieses nur ein secundäres Unglück ist. —

Abschn. IV. K. 3. S. 413. Ueber die Kometen s. noch Seneca Natural. Quaest. Lib. VII. De Cometis c. 8. Cometas autem immixtos stellis videmus per superiora labentes. Nach Raschi's Erklärung (Berach 58 b), sollte man meinen, daß unter ככבא דשביט vielmehr eine Sternschnuppe, als ein Komet zu verstehen sei. Der Unterschied zwischen ככבי הזנבות (Schwanzsterne) u. ככבי השרשראות bei A. ist ungewiß. Kettensterne werden nirgends genannt. Dagegen stellae barbatae, crinitae, sagitariae ect. vgl. Plin. H. N. Lib. II. c. 22. Zu לאסור מלכיהם בזקים (Ps. 149, 3) commentirt Raschi שרשראות. Ist hierunter nun auch Ketten zu verstehen, so heißt זקים im Talmudischen, wie aus Berach 58 b. zu ersehen, nach Raschi, Pfeil חץ. Hier liegt also wahrscheinlich das Zusammentreffen der sagitariae mit ככבי שרשראות.

Zu K. 4. S. 422. So bemerkt auch E. E. im Buche Moledoth 2c. Vgl. E. E. zu Exod. 6, 3, wo er ganz dieselbe Anschauungsweise ausspricht und hiermit auch die anfängliche Zeugungs-Unfähigkeit Abraham's erklärt. Ebenso R. Chisdai in O. A. Von dem Einflusse des Horoskop's konnten sich die größten Geister nicht losmachen. Nur das Gesetz war die Waffe, der es weichen mußte; die Offenbarung war aber leider insofern nur eine theilweise Besiegerin der Astrologie, im Ganzen ließ sie dieselbe bestehen. Nur factisch konnte man sich darüber erheben, in der Theorie blieb sie fest, trotz aller Offenbarung.

Zu K. 21. S. 499. Zu den 3 Todes-Arten vgl. Kufari V. 20. אלהית מבעית, מקרית

Zu K. 24. S. 510. Das Gebet des Weisen: „Herr der Welt! vollführe deinen Willen oben im Himmel, gewähre Gemüthsruhe deinen Verehrern hienieden, thue überhaupt, was dir wohlgefällt!" S. Berach f. 29 b. das kurze Gebet des R. Eliezer. vgl. Raschi das.

Zu K. 26. S. 518. „Saul's Buße dagegen nach seiner Sünde bei Amalek fand keine Aufnahme, weil sie in diesen 3 Stükken mangelhaft war." Vgl. hierzu R. Levi b. Gerson Sam. II. 22, 26 und die Nutzanwendung 8 am Ende Sam. II. Mikraoth Gedoloth fol. 363 b. col. 1 ed. Basel.

Zu K. 29. S. 535. „Hieraus entsprang bei den Kabbalisten die Lehre von der Seelenwandrung." Juda Arje di Modena in seinem Ari Nohem (herausgeg. von Dr. Fürst, Leipzig 1840) citirt c. 13 eine Stelle aus dem Iggereth Chamudoth des R. Elia Chajim Marchiano, worin dieser Albo's Ansicht über den Ursprung des Seelenwandrungs-Glaubens bei den Kabbalisten bestreitet. Albo, heißt es, habe hierin einen groben Irrthum begangen, indem die Kabbalisten keineswegs diese Lehre aus eigner Speculation erfunden und demonstrirt, sondern sie als Kabbala (Tradition) von Moses her überkommen hätten, sie sei die Lehre des Pentateuchs u. der Rabbinen; zum Beweise diene das Gebot der Levirats-Ehe. (Deuteron 25, 5.) — Hr. Dukes, in seinem Saadja hagaon S. 21 u. 22 citirt ein G. A. des Levi b. Chaviv, worin dieser die selbstständigen Forscher über die Grundsätze des Glaubens tadelt u. die orthodoxen für die Lehre der Seelenwandrung lobt, die er zum wahrhaften Glauben u. zum Grunds. des Gesetzes stempelt.

Zu K. 35. S. 553. Wenn man bei solchen Dogmen, wie die Todtenerweckung, von dem Grundsatz ausgeht, daß Alles, was nicht einen logischen Widerspruch in sich schließe, eo ipso glaubhaft sei, so ist natürlich jeder vernünftigen Speculation von vorn herein der Nerv durchschnitten u. es ließe sich gar nicht einsehen, warum die vielen Wunder- und Gespenster-Geschichten, die wir in der Kinderstube so treu und lebhaft schildern hörten, nicht wenigstens auch zu Dogmen umgestempelt werden dürfen. Wahrlich! unsrer Alles negirenden Zeit thäte eine solche Verjüngung und Auffrischung des Glaubens mehr Noth, als irgend einer vergangenen Periode. Da steht doch die Religion, die auch noch jetzt durch die Gnade Gottes die Wunderbegier der Menschen täglich stillen läßt, auf einem unvergleichlich folgerichtigern Standpunkt! Sobald aber die Speculation erlaubt ist, und im Judenthum ist sie nicht allein erlaubt, sondern sogar geboten [1]) auf jeder Seite des Pentateuchs u. der Propheten, und kein orthodoxer Jude hat

[1]) S. Geiger's Zeitschr. B. 5. S. 81, wo er den Kanon des Gaon Samuel b. Chofni ha-Khohen nach Kimchi Sam. I. 28 am Ende citirt: לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם מן השכל Nichts kann angenommen werden, dem geradezu von der Vernunft widersprochen wird! Merkwürdigerweise ist hier bei der Pythonisse v. Endor Saadja wundergläubiger als b. Chofni, und über Bileam's Esel Letzterer wundergläubiger als Ersterer. S. oben S. 618 die Anm. zu S. 13.

sich von ihr so weit fortreißen lassen, als unser Autor! so müssen auch bescheidene Zweifel an diesem Dogma aller Dogmen erlaubt, ja sogar heilige Pflicht sein. Nach dem Dogma vom Dasein Gottes, welches im Grunde ein Philosophem ist und über dem Dogma hoch erhaben steht, hat sich kein anderes solch allgemeiner Anerkennung, so inniger Vorliebe bei allen vom Judenthum ausgehenden und sogar bei ganz selbstständigen Religionen erfreut, [1]) als die Auferstehung. Münter, in seiner Dogmengeschichte der ersten 3 Jahrh. des Christenthums, rechnet es diesem als keinen geringen Vorzug an, daß die Juden die Auferstehung erst von ihm gelernt hätten! Eine Lehre, wofür wir unsern Meistern, wären sie es wirklich, nicht sehr großen Dank wissen müßten! Man ist übrigens in dem Rangstreit der ersten Erfindung dieser Idee zu anmaßend gewesen, u. wenn das Judenthum dem Christenthum hierin ja Etwas verdankt, so ist es der höhere Grad von Abenteuerlichkeit in der Entwicklung dieses berüchtigten Grundsatzes; wenn man nicht lieber zugeben will, daß es darin dem Parsismus noch mehr u. am allermeisten der Speculation der Talmudisten verdankt, denen solche phantastische, ich möchte sagen romantische Geistesschwünge, eine wahre Erholung von ihren trocknen Satzungs-Discussionen waren. Wie spät auch die ersten Propheten abgefaßt sein mögen, auf jeden Fall waren sie es eine geraume Zeit vor der Entstehung des Christenthums u. in ihnen zeigen sich bekanntlich schon starke Spuren von Todtenerweckung. Es kann dabei nicht die Frage sein, ob Elias und Elisa wirkliche Erweckungen vom Tode oder nur vom Scheintode bewerkstelligt haben, auch nicht, ob es bloße Legenden sind, sondern nur inwiefern man dieselben geglaubt habe. Daß man aber allgemein daran glaubte, zeigt sich sowohl aus diesen beiden Beispielen, als aus manchen Andeutungen des Pentateuchs und der ersten, wie der letzten Propheten. [2]) Auch aus dem täglichen Gebet, das jedenfalls in seiner Form älter ist, als das Christenthum, geht dies hervor. Im Talmud spielt neben dem Jenseits die Todtenbelebung eine Hauptrolle, die sogar dem Worte nach das Jenseits oft absorbirt. Die Rolle ist in allen ihren Nüancen schon genau fixirt; ob ohne oder mit Gewändern, ob ohne oder mit den Leichentüchern, ob ohne oder mit denselben Gebrechen, ob alle Menschen oder nur Fromme, wie sie gehen, wie sie stehen, ob mit dem Kopf od. mit den Füßen sie zuerst hervorkommen, wie sie nach Palästina gelangen, ob sie wieder sterben, essen, trinken, zeugen u. s. w. nichts ließ die müßige Neugier ungefragt, und was ebenso erstaunlich ist, nichts ließ die schöpferische Phantasie unbeant-

[1]) Z. B. bei der Isis-Religion, dem Parsismus ꝛc.

[2]) Vgl. Kusari I 115. p. 72 Burt.

wortet. Mit allen Fasern seines frommen Glaubens klammerte sich der berühmte Gaon an diese Volkstradition und weit entfernt auch nur ein Jota davon fahren oder figürlich auffassen zu lassen, macht er sie vielmehr zum Kriterium der Aechtheit des Glaubens aller andern Grundsätze, das Dasein Gottes nicht ausgenommen.[1] Nicht die kleinste Particularität in Betreff der Auferstandenen läßt er unberührt, ihr ganzer Staats- und Privat-Haushalt ist bei ihm vorgesehen.[2] Einen starken Contrast mit dem Gaon bildet Maim. in seinem Madda[3]), in der Einleitung zu C. Chelek und in seinem Briefe über die Auferstehung. Sogar in letzterer Schrift, die er zu seiner Vertheidigung über diesen Gegenstand verfaßte, kann er nicht umhin, trotz seiner Bemühungen, seine Ansicht mit der volksthümlichen zu versöhnen, diesem Dogma so sehr allen biblischen und speculativen Boden unter den Füßen wegzuziehen, und ihm dermaßen alle rabbinische Gewandung abzustreifen, daß unmöglich etwas Andres übrig bleibt, als eine leere verschwimmende Vorstellung von etwas Unvorstellbarem, ein wahres Nichts. Dazu kommt noch, daß er dieses Dogma und das des Messias für unwürdig hielt, die Schwelle des selbstständigsten seiner Werke zu betreten; kein Winkelchen konnte darin ihnen eingeräumt werden! Das Schweigen des Moreh ist die beredteste Kritik dieser Dogmen! Während ein Saadja, Ebn Esra,[4]) Maimonides, wiewohl wider Willen, R. Abr. b. David, Nachmanides, Meir Levita,[5]) sogar Gersonides,[6]) Chisdai Kreskas, Albo, Abrabanel[7]) und so viele Andre sich alle Mühe geben, das künftige Gebäude der Auferstehung im Voraus zu construiren, wirft Elia Beschitzi, der Karäer, den ganzen Bau mit einem Hauch zusammen. Die Auferstehung ist, ihm nach, blos für die köhlergläubige Menge, für die Weisen ist das absolute Jenseits![8]) Und hiermit ist das rechte Wort gesprochen. Aller Imaginations-Aufwand, alle Experimental-Physik unsres Albo, die er so vortheilhaft zur Demonstration seiner These zu verwenden weiß, kann den nicht überzeugen, der nicht schon voraus überzeugt ist. — Das Experiment des Magnets z. B. ist ein täglich sich bewährendes und bietet sich jedem Kinde von selbst. Wunder aber scheuen immer die

---

[1]) Emun. we-D. VII. p. 33. b. col. 2. „Wer dies behauptet, muß alle Propheten, die Schöpfung aus dem Nichts und endlich sogar den Schöpfer selbst läugnen und aufhören zu der Gemeinde zu gehören."

[2]) S. ibid. die 10 Fragen und Antworten am Ende des Abschn.
[3]) Hilchoth Theschuba VIII. 2. 4. vgl. R. Abr. b. David gegen ihn.
[4]) Zu Daniel 12, 2. [5]) Zu C. Chelek, antimaimonidisch. [6]) R. Levi b. Gers. zu Sam. I. 2, 6 u. Nutzanwendung 21 Mikraoth Gedoloth fol. 299 a col. 1 ed. Basel. [7]) Nachlath Aboth. Einleitung zu Jesaias. [8]) S. oben S. 612.

Gegenwart in der Zeit u. im Orte; nur die Vergangenheit u. die Zukunft, nur die Entfernung sind die Beweisführerinnen für die Wunder! Die factischen Todtenerweckungen des A. u. N. T., wenn sie nicht figürlich zu nehmen sind, sind natürlich zu nehmen oder nur insofern zu glauben, als eben keine weitere Folgerungen daraus zu ziehen sind. In einer Zeit, wo Physik, Medicin u. Todtenschau noch so niedrig standen, da mochten geheime Wissenschaften Wunder erzeugen, die einem schweren Alp, der auf der Brust der Menschen lag, der Furcht vor gänzlicher Vernichtung, das Drückende durch die Aussicht auf Wiederbelebung benehmen konnten. In einer herzbeklemmenden Angst ist jede auch täuschende Hoffnung eine willkommene Erleichterung. So ist die Auferstehung, weit entfernt ein Höhepunkt der Eschatologie zu sein, den uns das Christenthum erst recht ausgebildet, vielmehr ein sehr niedrer Standpunkt derselben, das älteste Kind der Seelenwandrung.

Zu K. 38. S. 570. „So vergleichen dies auch die Rabbinen einem Menschen, der einem andern 1000 Gulden leiht; wenn er ihn haßt, läßt er sie ihn auf Einmal zurückzahlen, von seinem Freund aber nimmt er sie nach und nach zurück." Wo findet sich diese Stelle?

Zu K. 42. S. 590. Für לא יסור, das A. erklärt לא יקרב wie סורה נא, hätte er treffend das zweimalige סור Exod. 3, 3 citiren können. S. jedoch das. die Erklärung des E. E. der richtig unterscheidet zwischen סור mit folgendem מ (weichen) und mit folgendem אל (nahen). יסור Genes. 49, 10 kann demnach unmöglich nahen heißen, wie A. will. Vgl. noch R. Levi b. Gers. zu Sam. II. Ende Nutzanwendung 11, der ganz einfach erklärt: das Scepter wird nicht auf ewig weichen. Dieser vieldeutige Orakelspruch, der schon alle mögliche Auslegungen hervorgerufen, und der nicht eher wird verstanden werden, bis daß Schilo zur Klarheit kömmt, scheint das Fragment eines Loblieds auf das Haus David zu sein.

Ebd. S. 593. In welchen spanischen Annalen Albo geschöpft hat, daß die Gothen Abkömmlinge von Gog waren, können wir nicht ermitteln. — Die Behauptung aber, daß die Römer deßhalb Edomiten heißen, weil diese zuerst das Christenthum angenommen, und die Römer es von einem edomitischen Mönche zuerst empfangen hätten, ist ausführlich besprochen bei Abrabanel zu Jes. c. 34.[1] Abrab. führt den Ursprung dieser Behauptung bis auf Nachmanides zurück, der sie wohl durch Tradition überkommen haben müsse. Unbegreiflicher Weise hat Abrab. E. E. zu Genes. 27, 40 übersehen, wo diese Behauptung schon ihrem ganzen Inhalt nach

[1]) S. Burt. Uebers. dieser Abhandlung in seiner Mantissa, Anhang zu Kusari No. 1. p. 399.

mit noch vielen andren Particularitäten ausgesprochen wird.[1] Albo nimmt aber, gegen die Meinung E. Esra's an, daß die Römer **Edomiten** heißen, denn dieser besteht allenthalben darauf, daß die Juden nicht im edomitischen Exil sind. Vgl. noch Obadja 1, 10, welche Stelle übrigens gewiß corrupt ist; denn in den Mikraot Gedoloth ed. Basel heißt es: כי אין ישראל בגלות אדום ׳ופרוש דבר הקדמונים מלכות יון בעבור החמס שעשה יון לישראל und gleich darauf הרשעה In andern Ausgaben steht beide Male für יון das Wort אדום; es kann aber nur das letzte Mal אדום richtig sein, da E. E. damit den V. 10 des Obadja erklären will. Das erste muß man aber so corrigiren: ופרוש דבר הקדמונים מלכות יון הרשעה מלכות אדום. Die Quelle jedoch zu E. Esra's geschichtlicher oder mythischer Notiz, daß aufangs nur Edomiten das Christenthum annahmen, daß es zu Constantin's Zeit noch nicht mehr als 320 Anhänger desselben gab[2]) u. s. w. ist mir unbekannt. Auch muß in der Stelle zu Dan. 11, 36 Manches corrupt sein.

Zu K. 45. S. 599. Ueber die Bedeutung der Stücke beim Bundesschluß hat man gewöhnlich die Ansicht, daß der Durchgehende dadurch zu verstehen gab, bei einem Treubruche seiner Seits wollte er so zerschnitten werden, wie diese Thiere.[3]) Dadurch kömmt man zu dem Mißstand, daß Gott selbst eine solche Strafe auf sich genommen hätte, als er vor Abr. durch die Bundesstücke schritt[4]), was Albo durch seine Deutung vermieden hat.

Zu K. 51. S. 615. Die Theorie der Eintracht aus dem Mangel od. der richtigen Vermittlung der Gegensätze ist nach Thophail Philos. Autod. p. 131 u. 135 ed. Pockock. citirt von Tiedem. Geist der specul. Philos. Th. 4. S. 130, 131. Statt aber, wie Thophail, durch die größere Eintracht größere **Lebensthätigkeit** erzeugen zu lassen, läßt Albo den **Frieden** daraus entspringen, und beugt so Tiedemann's Einwurf vor, daß durch dieses System die Seele zum Resultate des Körpers werde. — **Friede** ist seines Werkes Siegel!

Zusätze.

IV. c. 7. S. 433. „Wer ist denn der Lenker, der diese Ungerechtigkeit begeht?" In allen ältern Ausg. steht שיעשה העולם הזה; jedoch ist עול die richtige Leseart.

Anfragen. Zu folgenden Stellen konnte ich die Quellen nicht ausfindig machen:

---

[1]) Vgl. auch den Comm. E. Esra's zu Daniel 11, 36, der in einigen Punkten noch specieller ist. Als Constantin das Christenth. annahm, soll es im Ganzen nur 320 Bekenner gehabt haben!

[2]) Sollte vielleicht das Jahr des Uebertritts Constantins 323 v. C. E irrthümlich in 320 Personen verwandelt worden sein?

[3]) S. Benjamin Constant, la religion dans sa source T. II Liv. IV. c. XI. p. 215. Paris 1830.

[4]) S. das.

II. c. 27. S. 187. Ein alter Gesetzgeber hielt die Wahrheit für eine Gottheit. Wer?
II. c. 30. S. 205. Ein Weiser sagte: wir können von dir weiter Nichts wissen, als daß wir dich nicht erkennen. Wer?
II. c. 1. S. 213 — 14. Ein alter Philosoph behauptete, der Mensch sei mangelhaft im Vergleich mit den Thieren. Wer?
III. c. 6. S. 237. Der Weise sagte: „erkenne deine Seele (dich selbst), so wirst du deinen Schöpfer erkennen. Dies ist eine Erweiterung der Aufschrift an dem Tempel zu Delphi: „Erkenne Dich selbst!" die, nach Plato, von den Amphiktyonen angeordnet worden. S. Erasmi Prooemia. Francof. 1656. fol. 506. col. 2. Wer ist der Autor besagter Sentenz?
III. c. 25. S. 344. Die Philosophen sagen: „bringt um den, der kein Gesetz hat!" Wer?
III. c. 29. S. 363. Der Weise sagte: „vergeblich thut man durch viele Handlungen, was man mit einer einzigen verrichten kann." Wer?
III. c. 30. S. 373. Die Quellen zu der Parabel von dem Rabbi und dem Straßenräuber?
IV. c. 51. S. 614. Der Weise sagte: „wer Ruhe durch Ruhe sucht, verliert die Ruhe und findet Mühe." Wer?

Ende der Anmerkungen.



Historische Einleitung

zu

R. Jos. Albo's Buche Ikkarim,

nebst

kritischen, vergleichenden, historischen und philosophischen
Anmerkungen

von

Dr. Ludwig Schlesinger,
Lehrer der neuern Sprachen.

Frankfurt a. M. 1844.

Preis von Druckpapier 45 kr. — Schreibepapier 1 fl.

Einleitung.

Idque apud imperitos *humanitas* vocabatur!

Tacitus.

I.

Der Verfasser und seine Zeit.

R. Joseph Albo lebte von ungefähr 1360 bis wenigstens 1444 [1]) n. C. Weder wo seine Wiege gestanden, noch wo seine Gebeine ruhen, ist der Geschichte erhalten worden [2]). Sein Vater ist unbekannt, selbst dem Namen nach, ein bei den Juden seltener Fall; sein Familien-Name erscheint nur ein einziges Mal wieder in den jüdischen Annalen [3]). Auch über seinen

---

[1]) Als R. Chisdai Kreskas 1380 starb (s. weiter S. 638), muß sein Schüler mindestens 15 — 20 Jahr alt gewesen, also zwischen 1360 bis 65 geboren sein. Daß er im Jahr 1444 noch lebte, ergibt sich aus dem Vorwort Juda Askenasi's zur Ausg. Venedig 1544, wo es heißt: „Da es schon beinahe 100 Jahre ist, daß der erwähnte Gelehrte, der das Buch (Ikkarim) verfaßte, gestorben ist.“ Die abweichenden Bestimmungen seines Todesjahrs bei den Historio- und Bibliographen sind 1390 (Gedalja b. Jechia), 1370 (bei dems. Seder ha-Doroth f. 60 b. col 2), 1430 (bei Wolf und seinen Nachschreibern), 1428 (bei Jost, Gesch. d. Israel. 7 B.). Die gewöhnlichste Annahme 1430 ist aus einem Irrthum entsprungen, indem man bei Juchasin f. 134 a. nach den Worten: ובשנת קפ"ה הרב יוסף אלבו בעל העקרים חבר ספרו וחבר ספר אחר בלשון לעז אשר נתוכח עם הגמון אחד ובשנת ק"ע נפטר nicht weiter las und dies נפטר auf Albo bezog, statt auf den folgenden הרב שם טוב בן ש"ט. Anders kann ich es mir nicht erklären. Gleich darauf heißt es, daß Albo im Jahr 1433 bei der Geburt des Abr. Benvenista gepredigt habe. Die Fehler bei Gedalja b Jechia sind dann wohl typographischen Ursprungs, indem in rabbinischer Schrift ל, ע u. צ sehr ähnlich sind.

[2]) In No. 3 des ersten Jahrg. (1840 des Liter. Blatts zum Orient col. 32 wird als Albo's Geburtsort Monreal am Xiloca angegeben, und col 31 heißt es: „seine Gebeine wurden in Soria von seinen Brüdern versenkt“ Die erste Behauptung gründet sich auf den Umstand, daß die Gemeinde zu Monreal ihn zu der Versammlung von Girona (? s. h. Tortosa) absandte. Ist aber dies ein Beweis, daß er dort geboren war? Die andre Behauptung ist, wo möglich, noch mehr aus der Luft gegriffen; denn aus dem bloßen Aufenthalt des Albo zu Soria bei Abfassung seines Werkes ist noch nicht erwiesen, daß er daselbst gestorben und beerdigt sei. — Der Verf. jenes unvollendeten Artikels spricht überhaupt mehr pathetisch, als kritisch. Auch er läßt A. 1430 sterben. Ebenso De Rossi im Dizionario storico, der ihm Soria als Vaterstadt anweist.

[3]) R. Jacob Albo in Florenz, Verf. des Buches Toledoth Jacob, Venedig 1609. (Zunz Analekten und Seder ha-Doroth).

Stand hat man keine weitere Auskunft, jedoch scheint er sich ausschließlich dem theologischen Fache gewidmet zu haben. Sein Lehrer war der berühmte R. Chisdai[1]) Kreskas b. Abraham, aus der verbreiteten und angesehenen Familie der Kreskas, die so vielfach in der spanisch-jüdischen Literatur vertreten ist.[2]) Der Lehrer Albo's trat in seinem Werke Or Adonai zuerst unter den Juden dem Aristoteles in seinen Bestimmungen über Zeit und Raum, über das Vacuum rc. entgegen.[3]) Er u. Albo werden von Isaak Abrabanel[4]) Schüler des Rabenu Nissim genannt, der in demselben Jahre mit Chisdai starb.[5]) Wir begegnen Albo zuerst in der Geschichte als dem Abgeordneten der Gemeinde v. Monreal in Aragonien auf die berühmte Versammlung zu Tortosa, wo die Juden eine lange und hartnäckige Controverse gegen Geronymo à Santa Fé zu bestehen hatten.

In allen kirchlichen Wirren, die dem Concil von Constanz vorhergingen, hatte Peter de Luna, sonst auch Benedict XIII. genannt, sein Ansehen im südlichen Frankreich und im Norden der Halbinsel zu erhalten gewußt. Die Demüthigung der, wie man sie gerne nannte, mit Blindheit geschlagenen und halsstarrigen Juden war von jeher der Curie ein willkommenes Mittel gewesen, sich in den Augen der gegängelten Christenheit einen Heiligenschein um die Glatze zu legen. Ueberzeugende Bekehrungsversuche wurden von der Statthalterei Gottes immer vorgezogen[6]), und deren nothwendiges Mißlingen mußte das sie

---

[1]) Verf. des Or Adonai (1377) s. unten S. 638. Albo selbst nennt ihn seinen Lehrer I. 26 u. III. 16.

[2]) R. Chisdai Kreskas in Barcelona, einer der Adressaten des Eben Bochen v. Kalonymus b. Kalonymus. (S. Zunz Analekten in Geiger's Zeitschr. 4 B. S. 201.) Noch früher erscheint R. Abr. b. Chisdai, Oberrabbiner zu Barcelona im Streit mit Jehuda b. Alphachar über die Orthodoxie des Maimonides, Uebers. des Sefer ha-Tapuach, des Ben ha-Melech weha-Nasir und vieler andren Schriften (S. De Rossi. Dizion. storico. Ein Abr. b Chisdai Kreskas commentirte den Moreh Nebuchim Einen viel spätern R. Chisdai Kreskas hat Rodr. de Castro in Ibl. de los Rabinos Espag. p. 367, dem dort dieselbe Uebers. des Mosne Zedek des Al Gazali zugeschrieben wird, welche De Rossi dem R. Abr. b. Chisdai v. Barcelona vindicirt; er bluhte 1478.

[3]) S. unten S. 651 die Anm. zu S. 153.

[4]) Rosch-Amana Einl.

[5]) Juchasin 133 b.

[6]) S. Carpzov, Introd. in Theol. Judaic. c. XII. p. 96 ff. als Beigabe zu Pugio fidei, ed. Lpz. 1687. Raymund v. Penna-Forte, dritter Generalissimus des Prädcatoren- (Dominicaner-) Ordens, bewog zuerst die Könige von Arag. u. Castil. Mitglieder dieses Ordens in den orientalischen Sprachen u. Literaturen unterrichten zu lassen, um die Sarracenen und Juden auf dem Wege der Disputation und der Milde zur Annahme des Christenthums

begleitende Feuer und Schwert entschuldigen. Wer nicht in Güte überzeugt werden kann, der zeigt eine Hartnäckigkeit, die jede Gewaltsmaßregel rechtfertigt.[*]) Ein so fraglicher Pabst, wie Peter de Luna, konnte eine so gute Gelegenheit, sich in seinem schwankenden Ansehen bei den wenigen Provinzen, die ihm noch anhingen, zu befestigen, nicht anders als willkommen heißen. Er hatte einen Leibarzt, den Ex-Juden Josua aus Lorca in Murcien, der sich anheischig machte, den Juden aus ihren eignen talmud. Schriften beweisen zu wollen, daß der Messias bereits längst gekommen sei und daß Jesus es wäre. Die übergetretenen Juden waren damals die gefährlichsten Werkzeuge in den Händen der

---

zu bewegen. S. die ersten 8, Arnold Guardia, Peter v. Cadireta, Pet. Aria, Raym. Martin, Pet. v. Pozzo, Pet v. St. Felix, Dominicus Stephan, Pet. v. Canolles, bei Franz Diego, Geschichte des Prädicanten-Ordens v. Arag. Lib I c. 2 Carpz. a a. O. p. 105. Die Disputation des Bruder Paulus mit Nachmanides vor dem König Jacob v. Tarragona zu Barcelona 1263, wobei auch der berühmte Raymund Martin, Verf des Pugio fidei, thätig war In denselben Zeitraum fällt die Disputation eines gewissen Ex-Juden, Bruder Nicolaus mit einem R. Jechiel zu Paris. S. Wagenseil, Tela ign a Satanae, die Einl. zu den Fragmenten dieser beiden Disput. Wagens. macht diesen Jechiel zum Vater des R. Ascher u. zum Schüler des Nachmanides, auf welchen Grund hin, ist mir ein Räthsel. Jedenfalls scheint es aber der Jechiel v. Paris zu sein, der Lehrer des R. Perez Cohen b. R. Isaac und des R. Meir Levita Abulafia b. Todroz war, u. um 1258 blühte Ob Vater Ascher's u. Schüler des Nachmanides, lasse ich dahingestellt. Jedoch soll R. Jechiel v. Paris b. Joseph gegen Ende seines Lebens nach St. Jean d'Acre ausgewandert sein, während Ascher's Vater zu Hause starb (1265). S. Juchas. 132 b. Seder ha-Doroth, 57 b. u. 58 a.

*) Carpz. a. a. O. p. 96 Lex. 3 Visigothorum, tit 3. Lib. 12 de Judaeis. Wagens. a. a. O. das Edikt Jacob's v. Tarrag. 1263. im Cod. Legum Antiq. v. Lindenbrog. fol. 235. Man hatte damals allerlei Mittel und Wege der Milde, um die Juden zum Uebertritt zu veranlassen. 1) 1233 die Tracht von Abzeichen (Ferrera, Hist. v. Spanien p. 183 §. 268. Th. IV. ex Raynaud No. 167.) 1405 wird von den Ständen zu Madrid den Juden ein Abzeichen zu tragen geboten, das auch die Concubinen der Geistlichen ähnlich trugen; nach Mariana, ein Stück doppelt zusammengelegtes, 3 Querfinger breites, rothes Zeug auf der rechten Achsel (1411 v. Heilig. Vinc. Ferrer wieder angeregt.) 2) Ausschließung von Ehrenämtern (1266 Ferrera a. a. O. p. 308. §. 536), 3) Landesverweisungen, unzählig. 4) Folterungen, (Don Pedro der Grausame 1360 gegen Samuel Levi zu Sevilla) 4) Gelderpressungen, Beraubungen unter allen möglichen Vorwänden. 5 Predigten, 1391 Ferdinand Martinez, Erzbischof v. Niebla veranlaßt durch seine Predigt zu Sevilla einen Aufstand, bei dem die Judenstadt geplündert wird und mehr als 4000 Juden umkommen. (Ferrera aus Annalen v. Ayala Zurita u Zuguiza) ebenso in Corduba, an vielen Orten Castiliens, in Barcelona. Mehr als 200,000 bekehrten sich damals (s. Juchasin 134 a). Ueber die Predigten des Vincent. Ferrer s. unten. 6) Wunderzeichen.

Curie gegen ihre frühern Glaubensbrüder. Sie verwirklichten die Fabel von der Axt und den Bäumen, und waren um so unbarmherziger, als sie durch ihren sogen. heiligen Eifer zugleich ihren Uebertritt rechtfertigen und ihre Anhänglichkeit am neuen Glauben bethätigen wollten. Auf Josua's, oder wie er seitdem hieß Hieronymus a Sancta Fide's Anstiften berief Peter eine Versammlung der ausgezeichnetsten Rabbinen v. Catalonien, Arragonien, Valenzien u. andern Staaten im Jahr 1413 nach Tortosa, um allda öffentlich die Argumente seines Leibarztes zu widerlegen oder sich zu bekehren.

Am 7. Febr. 1413 eröffnete sich der Congreß in Gegenwart des Pabstes und vieler Cardinäle, Erzbischöfe, Granden u. s. w. und dauerte bis den 12 November 1414, während welcher Zeit 69 Sitzungen stattfanden, in denen Benedict XIII. oft selbst präsidirte oder vom Generalissimus des Dominicaner-Ordens und vom Lehrer des heiligen Palastes vertreten wurde. Beistände des Hieronymus waren Garcias Alvarez de Alarcon, ein im Hebr. Chald. u. Latein. sehr gelehrter Mann, und des Pabstes Almosenier, der Ex-Jude Andreas Bertrand aus Valencia, Mag. Theol. später Erzbischof v. Barcelona. Von den jüdischer Seits Anwesenden figuriren folgende: 1) R. Zarachja Levita, 2) der Grande Don Vidal Benveniste u. 3) R. Mathathias ha-Jitzhari aus Saragossa, 4) der Nassi Don Samuel Levita u. 5) R. Moses b. Musa aus Kalatayud, 6) Don Theodoros Alconstantini aus Huesca, 7) Don Jos. b. Ardot u. 8) Don Meir Chalegua aus Alcagniz, 9) Don Astruc Levita aus Daroca, 10) R. Jos. Albo aus Montreal, 11) Don Jos. Levita u. 12) R. Jomtob Karcosa aus Monzon; 13) Abu Ganda (Gonda) aus Montalban, 14) Don Jos. Albaleg u. 15) der Gelehrte Bongua aus Blesa, 16) Theodoros b. Jechia aus Girona, 17) R. Ferrer, u. 18) Magister Salom. b. Isaac aus Tortosa, 19) Messer de Gerunda, 20) Bonastruc aus Girona, 21) Bonastruc aus Alcagniz, 22) R. Moses Aben Abez aus Saragossa, 23) R. Saul aus Minue, 24) R. Josua Messia, 25) R. Abon[1])

1295 In Leon u. Castil. sind die Mäntel der Juden plötzlich über und über mit Kreuzen bedeckt, wodurch sich viele bekehren (Ferr. p. 459. §. 848). Zu Guadalaxara 1415, 18. März 120 Juden bekehrt. 7) Falsche Anklagen: 1250 kömmt die erste Anklage vor, daß die Juden zu Saragossa am letzten Tage des August aus Haß gegen den christl. Glauben ein Kind von 8 Jahren Namens Dominicus de Val kreuzigten, dessen Tod und Märtyrthum durch viele Wunder berühmt geworden. (Blanca's Martyrologium hispanic.) Damals ließ man die Juden blos noch die Kinder kreuzigen, das Osterblutsaufen war noch nicht erfunden. 8) Schriften, unzählige.

[1]) Quellen: Schebet J.h.da p. 33 b. ff. ed. Amsterd. Zurita, Ana-

Nachdem die Rabbinen am Dienstag, 7. Febr. 1413 dem Pabste vorgestellt worden waren, begann am folgenden Tag die Riesen-Controverse durch 68 Sitzungen hindurch, in denen über 16 Thematen disputirt wurde. [1]) Für die Einzelheiten der Argumentation verweisen wir auf die angeführten Stellen in S. Juda, und in der Biblioth. de los Escrit. Rab. Esp. von De Castro, wo die 16 Themata, und der Inhalt dessen, was in je-

---

les de Aragon T. III. Lib. XII. c. 45. p. 108. ff. ed. Zaragoza 1610. Nicol. Anton. Biblioth. Vetus Hisp. T. II. p. 199. col. 2. § 45 — 48. Rodriguez de Castro, Biblioth. Espan. T. I. De los Escritores Rabinos. p. 203 — 227 ed. Madrid 1781. Die Abweichungen in den Namen der Personen und Orte sind mitunter sehr groß; ich habe sie gegenseitig zu ergänzen und, so gut es ging, zu vereinigen gesucht. Irrthümer haben sich die Spätern manche zu Schulden kommen lassen. Scheb. Juda zählt 2 aus Sarag. und rechnet 3. Zurita rechnet R. Mathath. und R. Jos. Albo aus Sarag; aus No. 4 macht De Castro zwei Personen, indem er die Worte bei Scheb. Jud. ומקלטיוב הנשיא ודון שמואל הלוי so liest, als ob ומקלטיוב הנשיא eine Person wäre: Macattiob, que era el Nasi è principe de los Judios Espagnoles: Es heißt aber: von Kalatayud, der Nassi und Don, Samuel. No 6 Alconstantini braucht nicht, wie Wolf (s. v. Todroz) meint, der Constantinopolitaner zu heißen, es kann auch von Constantine in Andalusien, nordw. v. Cordova herkommen. No. 7 scheint irrthümlich von S. J. nach Alcagniz, oder wie De Castro liest, nach Alcoy versetzt zu sein, da v. R. Isaak b. Scheschet ein Schreiben an ihn nach Huesca adressirt wird R. G. A. 392 De Castro macht aus ארדוט Adereth, mit Unrecht, denn auch b. Scheschet heißt ihn: R. Joseph b. Chajim ha-Khohen b. Ardot. No. 8. חלגיואה liest De C. Galigon; das Liter. Bl. No. 3. 1840. Alcoya, welches wahrscheinlich ist, ohne daß R. Meir deshalb v. Alcoya abgesandt zu sein braucht, wie dort behauptet wird. Auch wird dort irrthümlich Alconstantion zu b. Ardot gezogen (col. 36). No. 10 wird bei S. J. מונדיאל als Ortsname gegeben, das ד wohl aus ר corrumpirt. Montiel heißt übrigens ein Ort in der Mancha. Aus Montalban macht Bartol Bibl. Rab. Pars III. p. 776 Montblanc in Catalonien, weil er aus Monreal Montalban gemacht hatte. Keiner verstümmelt die Namen mehr als Bartol. No 15 liest De Castro Bongoso. וילייסט bei S. J. liest Bartol Maliesét oder Mallint, indem er das מ dazu nimmt. Jost (Geschichte der Juden B. 7) liest Betchite, das Lit. Bl. col. 36. Belesa, De C. Blesa. No. 16 liest De C. für b. Jechia b. Jechiel; dieser Theodoros ist der Verf. des Briefes an die Gemeinde zu Girona, wovon S. J. uns das Fragment gibt, und aus welchem der Verf. des Aufsatzes im Lit. Bl. irrthümlich meinte, der Congreß habe zu Girona stattgefunden! Wer No. 19 sein soll, ist mir unbekannt. Er wird v. Nic. Ant. citirt. No. 23, 24 u. 25 hat De C. aus dem Ms. in seinem Buche p. 206. col. 2 citirt. Ich glaube nicht, alle Irrthümer aus diesem Stücke der jüdischen Geschichte beseitigt, sondern nur den Weg zu deren endlicher Beseitigung erleichtert zu haben.

[1]) De Castro T. I. p. 214. ff.

der der 69 Sitzungen vorging, im Auszug mitgetheilt sind. [1]) Dem Protocolle nach hätte zwar Hieron. seine Behauptungen meistens erwiesen, was aber gewiß nur der Parteilichkeit der Protocollisten zu Gute zu halten ist; denn da das Fragment bei S. J. über die ersten 9 Sitzungen ganz denselben Inhalt gibt, wie

---

[1]) Aus einem Ms. in der königl. Bibl des Kloster's St Lorenzo del Escorial. Regal J. S. 10; es ist auf Pergament geschrieben, mit schön verzierten Initialen, aber schwer zu lesen, wegen der Verschlingung der Buchstaben und der vielen Abbreviaturen, enthält 409 Folio-Seiten, außer dem Index, der 6 Bl. füllt. Der Titel lautet: Hieronymi de Sta. Fide Medici Benedicti XIII.; Processus rerum, et tractatuum et quaestionum 401 qui in conventu Hispaniae et Europae, Robinorum, ex una parte, et Catholicorum ex alia, ad Convincendos Iudaeos de adventu Messiae, factus a. 1413. Codex originalis. Vgl. Nicol. Ant. Bibl. Vet. Hisp. lib. X. c. I. §. 50. Nota 2. des Fr. P. Bayer. Nach diesem Cod. disputirte Hieron. am 8. Febr. mit R. Ferrer, am 9. mit Jos. Albo und Mathath. 10 mit R. Astruc u. R. Theodoros. Samst. 11, mit R. Astr. und dem R. v. Girona. 13 m. R. Astruc. 15 mit einem Juden v. Girona, Namens Bonastruc Desmaestre (vgl. Zurita l. c.) u. R. Ferrer; 17 m. R. Astruc, R. Jos. Albo und R. Mos. Abenabez; 20 m. R. Mathath. 27 m. einem Ungenannten; 1. März m. demſ. 14. März m. R. Saul v. Minue; 22 m. R. Josua Messia und R. Avon. Der Inhalt der Disputation basirt auf den beiden Tractaten des Hieron., die in der Bibl. Patrum T. 26. p. 528. abgedruckt sind Sie erschienen Zürch 1552 bei Andr. Geßner u. Rud Wissenbach unter dem Titel: Contra Judaeos etc. mit einer Vorrede, die 13 Gl-A. enthaltend; am Ende heißt es 5000 Juden seien durch dessen Vorlesung bekehrt worden (worunter wohl die Controverse zu verstehen ist). Warum Nic. Ant. §. 48 nur eine Hälfte zu Zürch erscheinen läßt, weiß ich nicht. Eine andre Ausgabe ist: Hamburg, bei Jacob Rebenlin, ohne Datum. Eine dritte: Frankfurt a. M. 1602 unter dem Titel Hebraeomastix, vindex impietatis et perfidiae Iudaicae, quo deteguntur ac firmissimis argumentis refutantur enormes et nefarii Judaeorum eorumque Talmud errores atque superstitiones in-12 mit einer Quaestio de Probatione adventus Christi v. Nicol. de Lyra. Nic. Ant. l. c. §. 47 u. De Castro l. c. p. 226. lassen das Buch nach Abhaltung der öffentlichen Disputation verfassen, was wahrscheinlich ist. Letzterer behauptet, im Buche sei kein Datum seiner Abfassung angegeben, was richtig ist. Es heißt zwar in der Einl. a. Domini 1412 Pontificatus sui a. 18. sei es vorgetragen worden in Gegenwart des Pabstes u. s. w., was eine spätere Hand unter falschen Angaben geschrieben hat. In dem sehr corrumpirten Auszug der Verhandlungen bei De Castro kömmt auch, nachdem schon ein vermeintl. Messias (Bar Cosiba) zu Zeiten R. Akiba's und einer zu Zeiten Maimonidis von Hieron. in seiner Anrede an die versammelten Rabbinen als Beweis gegen dieselben aufgeführt worden, folgende Stelle vor: tempore vero nostro Raby hardai (s. h. Hasdai) crestas (s. h. Crescas) quondam in Cisneros (?) Regni Castelle in Synagogis publice praedicans natos (s. h. natum) messiam quemlibet istorum firmiter asserebant (bat). Es zeigt sich hier, daß zu Chisdai Kreska's Zeit das Gerücht von einem Messias existirte, übrigens ist die Stelle unverständlich.

der Protocoll-Auszug und nur in einzelnen Vorgängen variirt, auch gar Nichts verschweigt, was zum Nachtheil der Juden vorfiel, so müssen wir auch glauben, daß Hieron. mehrmals vom Pabste oder seinem Stellvertreter Verweise erhielt, so gut als die Juden selbst. Am Tage der 12. Sitzung sollen 10 angesehene Juden mit Frauen und Familien getauft worden sein; am Tage der 14 Sitzung 13 Juden rc.; mehrere Juden während der 22. Sitz. In der 46. Sitz. wurde alles bis dahin Verhandelte auf Befehl des Pabstes resumirt, worauf in der 48. Sitz. in Beisein der ganzen Curie und aller Rabbinen, die Juden aufgefordert wurden, auf besagtes Resumé der zwei vorhergehenden Tage noch weiter fortzudisputiren, wenn sie wollten, was blos v. R. Ferrer, R. Astruc und R. Mathathia angenommen ward. In der 62. Sitz. resumirt Hieron. abermals und eine große Menge Juden treten über. In der 63. Sitz. hält er seine Diatribe gegen die Obscönitäten u. s. w. des Talmuds. In der 64. ward von Seiten aller Juden, ausgenommen R. Ferrer u. R. Jos. Albo, eine Erklärung eingereicht des Inhalts, daß sie nicht gelehrt genug wären, alle jene Abgeschmacktheiten des Talmuds zu erklären oder zu rechtfertigen. In der 65 Sitz. überreichten R. Jos. Albo und R. Astruc eine Schrift zur Vertheidigung des Talmuds, Andreas Bertrand, des Pabstes Almosenier erwiedert darauf; R. Salomo v. Tortosa vertheidigt ihn. In der 66. widerlegt Hieron. eine Note der Juden, wornach die Talmudisten wissenschaftliche Männer gewesen wären, sowie die Gründe des R. Salomo. In der 67. Sitzung, die am 10. November 1414 bei St. Matthaei, einem Flecken der Diöcese von Tortosa abgehalten wurde, überreichte R. Astruc Levita eine Note, worin er, unter Einstimmung aller Rabbinen, ausgenommen R. Jos. Albo u. Ferrer, erklärt, daß, obschon die von Hieron. und Bertrand gerügten Talmudstellen, wie er immer gehört hätte, eine figürliche Deutung zuließen, er diese Deutung nicht wisse, und daher seine frühern Worte, insofern sie dieser Aussage widersprächen, zurücknehme. Nachdem in der 68. Session obige Note in Beisein des Pabstes und vieler Prälaten und Anderer vorgelesen worden, ließ Peter de Luna seine Beschlüsse über die Juden verlesen. Sie sind der Bulle v. 11. Mai 1415, die in Valencia erschien und mit den Worten beginnt: Etsi Doctoris Gentium instruamur notissimo documento, nihil ad nos de iis. qui foris sunt, pertinere, einverleibt: 1) Verbot, den Talmud öffentlich oder heimlich zu hören, zu lesen, zu lehren; Befehl, allenthalben binnen einem Monat alle Talmud-Exemplare und dazu gehörige Schriften an die Hauptkirchen auszuliefern; Befehl an die Diocesane und Inquisitoren darüber zu wachen, und wenigstens alle zwei Jahre in ihren Bezirken Nachsuchungen zu halten und die Contraventoren zu bestrafen. 2) Keinem Juden ist erlaubt, das Buch Mar Mar Jesu, (?) wegen darin enthaltener Blasphemien und alle ähnliche Bücher gegen das Christenthum, zu besitzen, zu

lesen, oder lesen zu hören, unter Strafe der Gotteslästrung. 3) Kein Jude darf unter irgend einem Vorwand Kreuze, Kelche u. s. w. anfertigen, besitzen rc. Bücher, in denen die Namen Jes. Christ., die Jungfrau Maria vorkommen, binden, und jeder Christ, der einem Juden solche Dinge gibt, ist excommunicirt. 4) Kein Jude kann ein Richteramt versehen, sogar in Processen unter ihnen selbst. 5) Alle neu erbauten oder hergestellten Synagogen sind sofort zu schließen; künftighin soll nur Eine, und zwar nicht prachtvolle, bleiben; wo 2 oder mehr sind, soll nur Eine, und zwar die kleinste offen bleiben; sollte es bewiesen werden, daß eine einst eine Kirche war, soll sie augenblicklich geschlossen werden. 6) Kein Jude kann Arzt, Chirurg, Krämer, Materialist, Fourier rc. sein oder sonst ein öffentliches Amt bekleiden in den Geschäften der Christen. Jüdinnen dürfen nicht Hebammen sein, noch christliche Säugammen halten; Juden sich der Christen nicht bedienen; ihnen weder Speisen ver- noch abkaufen; zu keinem Mahle, in keinem Bade mit ihnen zusammenkommen; dürfen nicht Verwalter oder Agenten der Christen sein; dürfen in deren Schulen keine Wissenschaft, Kunst oder Fach lernen. 7) In jedem Orte, wo Juden sind, müssen ihnen besondre Viertel zum wohnen angewiesen werden. 8) Alle Juden und Jüdinnen müssen auf ihrem Kleide ein fleischfarbiges oder gelbes Abzeichen tragen, nach in der Bulle vorgeschriebener Größe und Form; Männer auf der Brust, Frauen an der Stirn. 9) Kein Jude kann mit einem Christen ein Geschäft oder einen Contract schließen, um dem Betruge, den sie treiben, und dem Wucher, den sie nehmen, vorzubeugen. 10) Alle Juden und Jüdinnen, die zum katholischen Glauben übergetreten, überhaupt alle Christen, die jüdische Verwandte haben, können solche beerben; alle Testamente, Codicille, letzte Willen und Schenkungen unter Lebenden, zu dem Zwecke, zu verhüten, daß die Güter in christl. Hände übergehen, sind null und nichtig. 11) An jedem Orte, wo die Juden in solcher Anzahl sind, daß der Diocesan sie für hinlänglich hält, sollen jedes Jahr 3 Predigten öffentlich gehalten werden: eine am 2. Sonntag nach Advent, eine am Ostertage, und die dritte am Sonntage, wo das Evangelium: Cum appropinquasset Jesus Jerusalem, videns civitatem, flevit super eam, recitirt wird. Allen Juden vom 12. Jahr an muß vorgeschrieben werden, diesen Predigten beizuwohnen; folgen die Texte zu den Predigten.[1])

---

[1]) Vgl. dazu die Predigten des h. Vincentius Ferrer. Ludwig Heller im Anhang zu dessen Leben. S. 155 u. 161. Hier wird den Worten Jesu die abscheulichste Deutung gegen die Juden untergeschoben, im Dienste des Königs und der Hierarchie. Diese Verhaltungsregeln gegen die Juden, die ganz mit obigen Verordnungen übereinstimmen, werden im Geiste der christlichen Liebe, nach dem Grundsatze, Böses mit Gutem zu vergelten, gegeben! Dieser Vincenz Ferrer übte durch seine damals allenthalben gehaltenen Predigten überhaupt einen starken moralischen oder besser unmo-

Indem wir die an diese Vorgänge zu knüpfenden traurigen Betrachtungen unsren Lesern überlassen, gehen wir wieder zu unsrem Albo über. Dieser, von Zurita, der nur einige der berühmtesten jüd. Gelehrten nahmhaft macht, unter ihre Zahl aufgenommen, zeigte auf dem Congresse eine Festigkeit, worin ihm nur R. Ferrer aus Tortosa zur Seite steht. Der später so sehr Verketzerte, tritt hier beinahe isolirt, als strenger Vertheidiger des Talmuds auf, und zeigt so einen Muth, den viele der gelehrtesten Leidensgefährten nicht besaßen. Großen Takt und Besonnenheit zeigt er schon in den 2 v. Scheb. Juda aufbewahrten Antworten. Aber wenn man die drückende Schwühle seiner Zeit berücksichtigt, wird man erstaunen über die Ruhe, Klarheit und Besonnenheit, die sich durch sein berühmtes Werk hindurch beobachten lassen. Im Jahr 1425 gab er zu Soria, wo, wie er in der Einleitung bemerkt, Gott ihn hingeführt, und wo er wahrscheinlich Rabbiner war, sein ספר עקרים, Buch der Grundlehren heraus, das wir jetzt unsern Lesern in einer deutschen Uebertragung vorlegen.

Indem wir die nach Innen gekehrte Richtung des Buches, inwiefern es die Principien des Judenthum's zu einer neuen Entwickelung, oder vielmehr auf ihre ursprüngliche Einfachheit zurückführte, für den zweiten Theil dieser Einleitung zur Betrachtung uns vorbehalten, müssen wir jetzt schon die nach Außen gekehrte Seite desselben, den Standpunkt, auf welchen es die jüdische Religion der christlichen und speciell, der katholischen gegenüber stellt, zu würdigen versuchen. — Albo ist von den Christen immer als einer der schroffsten antichristlichen Schriftsteller betrachtet worden.[1]) Hier muß vor Allem darauf aufmerksam ge-

---

ralischen Einfluß auf beide Parteien der Versammlung zu Tortosa aus. Er bekehrte natürlich Tausende von Juden, auch Josua Lorki, seitdem Geronymo a Sta. Fe soll er bekehrt, und mehrere Synagogen, unter andern die zu Toledo, die älter als der zweite Tempel zu Jerusalem soll gewesen sein, in christl. Kirchen umgewandelt haben. S. Abr. Bzovius Annal. Ecclesiast. T. 15. p. 338, 343. Heller, S. 85 ff. Bibl. Patrum T. 26. p. 528.

[1]) Die beiden von allen Bibliographen als gegen Hieron. a Sta. Fide geschrieben angeführten Werke: תוכחת מתעה v. R. Isaak Nathan, und קדש קדשים v. Vidal b. Levi sind mir noch nicht zu Gesicht gekommen. S. Hottinger, Bibl. Orient. c. I. Cl 4. p 22. Nic. Ant. l. c. §. 48. Ersteres soll ein Theil eines als Ms. in der Leidener Bibl. befindl. Buches: ס' הכלימה (s. h. הכלימה), liber opprobrii sein, das mehrere in dieses Genre einschlägliche Documente enthält. Epist. Impourpet cum comm. Jos. b. Schemtob, Epist. Estric ex Judaeo Christiani ad Anschaltiel Bonfos. Epist. Sal. Bonfed. Nachmanidis Disputatio cum Prifolo (s. h. Fra Pablo) etc. Epist. Josuae Lorki ad D. Sal. Levitam amplexum religionem Christian. in urbe Avinion. Litterae D. Sal. Levitae ad D. Meir Alondilam. Expositio epistolae Impourpet. cum refutatione Dogmatum Christ. Gegen Hieron. Argumente hat Abrabanel sein Jeschuoth Meschicho geschrieben. S. unten, S. 661.

macht werden, daß die Juden nie aggresiv und offensiv, sondern immer nur zu ihrer eignen Vertheidigung auftraten und zur Rechtfertigung gegen falsche Auslegungen von Seiten christlicher Theologen, so wie gegen die abenteuerlichsten Imputationen, die theils von der Geistlichkeit ausgingen, theils vom Volke ausgehend, von der Clerisei nachdrücklich unterstützt wurden.[1]) Wenn in der Abwehr gegen zudringliches, gewaltsames u. parteiisches Einmischen, gegen unberufenes, anmaßendes Besserwissen, die aggressive Partei manche derbe Wahrheit hören mußte, die in ihrem eignen Schooße stumm gemacht worden war, so war es zwar natürlich, daß sie gegen solche Wahrheiten als gegen Ketzereien donnerte, aber sie hatte diese Folgen immer nur ihrer eignen Provocation zuzuschreiben. Die erhabenste Tribüne der Wahrheit war immer der Scheiterhaufen! Und nur solche Richter, die ihr Schlachtopfer mit dem Knebel im Munde diese Feuertribüne besteigen ließen, konnten verlangen, daß die Verfolgten sich nicht einmal vertheidigen sollten. Die Juden, verfolgt von römischen Bullen, befanden sich in einem Zustande, ähnlich dem, von welchem Tacitus schrieb: Sicut vetus aetas vidit, quid in libertate esset, ita nos, quid in servitute, *adempto per inquisitiones et loquendi audiendique commercio.* Manche Zeiten sind sich, zum Entsetzen der Bessern, sehr ähnlich! Was man übrigens den Juden überhaupt nicht zum Vorwurf anrechnen kann, selbst wenn sie zuweilen durch die Gelegenheit über die Defensive hinaus fortgerissen wurden, das ist bei Albo noch weit weniger von dieser Seite zu nehmen. Denn dieser, weit entfernt von der Guerrillas-mäßigen Kriegesführung seiner Vorgänger, wobei die isolirten Schwärme und Streifereien der Gegner ebenso vereinzelt zurückgetrieben und bekämpft wurden, weit entfernt von der Verse- und Wortfechterei, wobei der Verfolger stets in die Wälder und Bergschluchten sich zurückziehen konnte, wenn er die Reparte erwartete, wählte zu seinem Terrän ein freies, offenes Feld, das er mit einem dreifachen Wall umgab, und will seinen Gegner nicht eher kennen, bis er zu einer offenen, entscheidenden Feldschlacht hervorzutreten wagt. — Albo's Polemik ist indirect und geht ebendeßhalb in's Große. Man nimmt sie nicht eher wahr, als bis man nach einem weitläufigen Gebäude von Prämissen und Consequenzen, die alle so unverfänglich scheinen, daß sie der allgemeinen Concession nicht ermangeln können, am Ende plötzlich sich in den eignen Schlingen gefangen sieht. Er scheint, wie ein großer Taktiker, ganz friedlich seine eignen Besitzungen auszubauen und auszubessern, seine Städte bequemer herzurichten, und mit schönen Villas einzufassen,

[1]) S. z. B. noch Loys de Mayerne Turquet, Histoire gener. de l'Esp. Paris 1635. Lib. XVII. p. 883. Discorso sobre el estado de los Iudios en Espagna, an. 1391, beide angeführt von Dr. Ludw. Heller in seinem Vincentius Ferrer, Berlin 1830. S. 78.

und am Ende sind es lauter Festungswerke, lauter Forts détachés. Er kämpft nicht um Gemeinplätze, sondern um Grundsätze. Freilich sind es Werke aus der Zeit, wo die neue Philosophie und die Canonen noch nicht erfunden waren, aber diese alterthümlichen Mauern, diese grotesken Thürme mit ihren schwer zu ersteigenden Wendeltreppen, ihren Portcullisen u. Fallgattern, mit ihren drohenden Schießscharten und riesigen Zinnen und endlich mit ihren arabischen Schnörkelverzierungen — denn als Arabesken muß man die mitunter ungemein treffenden und geistreichen Deraschoth oder Schriftumdeutungen ansehen — erfüllen uns mit Ehrfurcht und Bewundrung. Seine eigentliche Stärke besteht darin, die Grundlehren des Glaubens, soviel nur irgend thunlich, einzuschränken und zu verallgemeinern, d. h. sie auf solche zu reduciren, die von jeder der andern Confessionen als wahr anerkannt werden müssen. Dadurch zieht er seinem Glauben alle jene morschen Grundlagen, die seine Gegner als leicht zu unterminiren beständig angriffen, in ihrer Bedeutung als Pfeiler und Stützen weg, und basirt ihn auf Wahrheiten, die, sobald eine positive, d. h. geoffenbarte Religion, zugestanden ist, augenscheinlich die jüdische als solche vor allen andern anerkennen lassen. Der Messias z. B., diese Achilles-Ferse des spätern Judenthums — wohlverstanden, der individuelle, persönliche Messias, nicht die einstige Erlösung aus dem Druck — war zu jeder Zeit ein Punkt, der dieser Religion in allen möglichen Beziehungen die größten Nachtheile gebracht hat. Nach Innen verhinderte diese Lehre die Vergeistigung des Glaubens, knüpfte ihn an irdische Stützen, zog den Cultus von seiner Fortbildung ab, abgesehen davon, daß sie im Vereine mit der Auferstehung den eigentlichen Begriff des Glaubens auf den Kopf stellte und demoralisirte. Nach Außen hat uns keine Liebhaberei je so viel, so unermeßlichen Nachtheil gebracht, als die am Hause David's. Sie verderbte und verfälschte das ursprünglich von der Idee einer Religions-Veredlung ausgehende Christenthum in seinem Keime, sie gab ihm die vorwiegend heidnische Richtung, die zu bekämpfen seine Mission als Absenker des Judenthums war, sie schuf die Clerisei und gab ihr Stoff zu ewiger Verfolgung, und gibt sogar jetzt, wo sie doch gänzlich sublimirt, wo sie in der prophetischen Lehre von der allgemeinen Anerkennung eines einzigen Gottes und der endlichen Durchdringung des richti- Gottesbegriffs beinahe ganz aufgegangen ist, sogar jetzt gibt sie noch dem christlich-seinwollenden Staate vielfach zu Ausschliessungen wenigstens die Ausrede. Sind nun auch Verfolgung u. Ausschließugg gewiß keine Gründe zum Aufgeben eines wahren Religionsprincips, und können sie daher ebensowenig einen Grund zum Verlassen eines auch nur für wahr gehaltenen Princips abgeben, und haben und hätten gleich christliche sowohl wie muhamedanische Vorurtheile auch ohnedies Stoff zu Verfolgungen gefunden, so kann doch das unbefangene Wissen u. Gewissen nicht

umhin, solche unnöthige Steine des Anstoßes aus dem Wege zu räumen. Albo hat uns das Beispiel dazu gegeben, indem er die Messiashoffnung aus der Reihe der Religionsprincipien in die zufälliger, nicht entscheidender Glaubenssätze verwies und somit, indem er den jüd. Religionsinhalt läuterte, zugleich dem mit Vorurtheilen behafteten Gegner einen Angriffspunkt abschnitt.[1] Albo's direkte sowohl als indirekte Polemik gegen das Christenthum, wie es damals war, und wie es zum Theil noch jetzt ist, war schlagend und incisiv, und hat das Verdienst, daß die neuere, freiere Kritik unbefangener christlicher Theologen, ohne sie gekannt zu haben, in den wichtigsten Punkten ganz mit ihr übereinstimmt. Direkt polemisirt er I. 18. 24. III. 8. 19. 25.[2] IV. 31 ꝛc. Indirekte Widerlegungen besonders der von seinem geschworenen Gegner Geronymo beigebrachten Beweisthümer für den schon gekommenen Messias und die Messianität Jesu, die sowie die Anklagen gegen den Talmud, durchschnittlich dem Pugio Fidei des Raymund Martin (gest. 1278) entnommen sind, finden sich beinahe in jedem Kap.

Unser Autor, der als Schüler des Chisdai Kreskas seine Studien wahrscheinlich zu Saragossa gemacht hatte, welches auch vielleicht sein Geburtsort war, zeigt eine gründliche Bekanntschaft mit allen damals bekannten rabbinischen, kabbalistischen, philosophischen und theologischen, ja sogar mit den medicinischen Schriften, und, wenn er auch in der Philosophie überhaupt seine Zeitgenossen nicht überragt, so übertrifft er sie doch alle in der Religionsphilosophie durch Klarheit, Scharfsinn und Unbefangenheit im Urtheilen. Seinen Beruf zum Prediger aber beurkundet er auf beinahe jeder Seite seines Buches, und muß er darin vorzüglich gewesen sein, da Juchasin es der Mühe werth hält, einen seiner Vorträge namentlich anzuführen. (134 a.) — Wenn die Standhaftigkeit, die Albo in seiner Anhänglichkeit an den Talmud auf der Riesen-Controverse zeigte, auch geeignet ist, seine Orthodoxie in den Augen seiner Zeitgenossen zu rechtfertigen, wo nicht gar über die seiner Gefährten in's Licht zu stellen, da ihre schriftliche Erklärung blos weniger Muth zeigte, ohne daß man sie für baar nehmen dürfte, so konnte sie ihn doch nicht wider harte Angriffe von Seiten der Theologen der nachfolgenden Generation, besonders der Exulanten, auf sein freimüthiges Verfahren in seinen Forschungen über Messias, Unabänderlichkeit des

---

[1]) Anton Hulsius in Theol. Judaica. Pars I. p. 9 ff. eifert gegen ihn, daß er den künftigen Messias aus der Zahl der Grundsätze verwegener Weise gestrichen habe.

[2]) Dies Kap. hat G. Genebrard, Erzbischof von Aix, im Jahr 1566, übersetzt und zugleich dagegen geschrieben. S. unten S. 666 die Anm. zu S. 332 bis S. 637. S. auch die Anm. zu den andern polemischen Kap.

Gesetzes u. s. w. schützen.[1] Dagegen wird er von spätern christlichen Theologen desto öfter ehrenvoll erwähnt,[2] und mehrere haben sein Werk zu übersetzen angefangen oder vollendet, ohne daß jedoch bis jetzt eine solche Uebertragung unter die Presse gekommen wäre.[3]

Im Druck erschienen ist das Buch Ikkarim sehr häufig: 1) Soncini 1486 in-folio (nach De Rossi Annales. 1485.) 2) Thessalonica 1520 (281). 4. 3) Venet. 1521. 4. 4) Arimini 1522. 4. 5) Venet. 1544. 4. 6) Venet. 1548. 4. 7) Malona (?) 1521. in-fol. 8) Lublin 1597. 4. 9) Venet. 1618 mit Ez Schathul in-fol. 10) Venet. 1624.[4] 11) Frank-

---

1) S. unten S. 625 ff. die Anm. zu S. 47. S. 663 die Anmerk. zu S. 290. Ferner: Bechinath ha-Dath v. R. Elia del Medigo, comm. von J. S. Reggio, Wien 1833. S. 28. R. Elia heißt unsern Albo und R. Chisdai, ohne sie zu nennen, Philosophaster und Scheinphilosophen, weil sie Maim. 13 Gl-A kritisiren. Dagegen lobt Jos del Medigo in der Vorrede zu Nobleth Chokhmah nach Maim. unsern Autor, wegen der Ungekünsteltheit und Präcision seiner Sprache, wofür er auch von christl. Gelehrten geschätzt werde, und empfiehlt ihn in seinem Briefe האוזן, abgedr. in Geiger's Melo Chofnaim.

2) Hugo Grotius in Comm. ad Math. 5, 20. heißt ihn Judaeum acerrimi judicii, und wünscht in seinen Briefen p. 14 und 111, daß das Ikkarim übersetzt werde. Richard Simon lobt ihn in seinen Supplementen zu den Cärimonien der Juden p. 116. De Castro läßt ihn auch von einem Andr. Maas loben. Joh. Moltherus in Chronol. Jud. p 37 erzählt, Math Vehius sei durch Lesung des Ikkarim bewogen worden, entweder Jude oder Arianer zu werden!

3) Uebersetzt wurde das Ikkarim in's Lat. von Math. Elius, von Joh. Burtorf, von Seb. Gottfried Starck Aber Alle, die es unternommen haben, sollen vor der Vollendung gestorben sein! M. W. H. F Pertschius hat aus diesem Werke einen Conspectus Theol. Jud. gemacht. Jena 1720. 4. 8 Blätter. Vieles hat Jos. de Voisin in seiner Theol. Jud. Paris 1647. 4 aus Ikkarim citirt u. kritisirt. S Wolf's Bibl. Hebr. T. III. p 381 Auch in seinen Observationes in Pugionem Fidei benützt de Voisin unsern Albo häufig; besonders im prooem. ed. Paris p 60 Leipzig p. 71. Er sucht aus ihm die Abänderlichkeit des Gesetzes zu beweisen: ed. Paris p. 121. Leipzig p. 149 ff. Den Uebersetzern fügt De Rossi, Bibl. Anti-Christ. p. 14. No. 10 noch aus den Duisburger Miscellen J. C. Schollius hinzu, der seine lateinische Version schon für die Presse bereitet hatte — Jüdische Commentare zu Ikkarim sind 1) אהל יעקב von R. Jacob b. Samuel Bones (wie Wolf Bibl. Hebr. III. 523. corrigirt für Bonem (בונם bei Burt. Bibl. Rab p. 429 alias Jac. Koppelmann. Basel 1584. 4. Krakau 1599. Dieser Commentar ist ohne besondern Werth 2) Ez Schathul, von R. Gedalja b Salomo Lipschütz. Immer mit dem Text gedruckt, siehe weiter das Verzeichniß der Ausgaben.

4) Aus De Rossi Annales hebr. typog. Sec. XV. P. 22. No. 110, 113. p. 24 No. 131. Aus desselben Bibl. Anti-Christ. p. 14. No. 10. — Aus Catal. Bibl. Oppenh. No. 2 besitze ich durch die Güte des Herrn Jacob Neubürger dahier. No. 4 besitzen wir ebenfalls, und diese corrigirt in einem besondern Verzeichniß die Druckfehler von No. 2, welches die 2te Ausgabe genannt wird.

furt a. d. O. 1788 in-fol. mit Ez Schathul. 12) Sabilkov 1835 in-fol. mit E. S. voll der sinnentstellendsten Druckfehler.

Das Buch über eine Controverse mit einem Bischof, das Albo ebenfalls u. zwar in spanischer Sprache soll geschrieben haben (Judaš. 134 a), aus welchem Bischof Wolf Bibl. Hebr. I. 505 gar den Pabst machen will, und welches Buch De Castro Bibl. Esp. Rab. I. p. 229 auf die oben besprochene Riesen-Controverse mit Hieron. a Sta. Fide vor Peter de Luna bezieht, ist nie im Druck erschienen und fehlen uns alle weiteren Notizen darüber. In Schalscheleth ha-Kabbala und Siphthe Jeschenim findet sich noch ein Werk מאה דפין centum folia unserm Autor vindicirt, was wohl identisch mit Ikkarim oder mit obiger Controverse ist, ohne daß man etwas Näheres darüber wüßte. Seder ha-Doroth. f. 170 citirt gar ein Centum folia v. R. Jos. Milco oder Malco (מלכו) über die Glaubenslehren. Dies ist gewiß ein typogr. Fehler für אלבו und dient blos, die Verwirrung noch zu vermehren. [1])

II.

על ג׳ דברים העולם עומד.

Entwickelung und Literatur der Glaubenslehren.

Es ist nicht zu verkennen, wenn man die Geschichte des jüdischen Glaubens mit der andrer Religionen vergleicht, daß er seiner Natur nach die Bestimmung hat, alle übrigen Glaubensformen früher oder später verdrängen und aufheben zu müssen. Diese seine unveräußerliche Mission liegt nicht in seinen äußern Formen und Decorationen, auch nicht in seinen Dogmen, sondern in seinem Princip, welches die wahre Ansicht über das Höchste ist, in dem Satze von der Einheit Gottes. Die Wahrheit muß aber endlich durchdringen, ihre Träger mögen wollen oder nicht. Seine Völker-bekehrende Mission hat das Judenthum zuerst geäußert im Christenthum und später im Islam. Diese beiden sind in ihrer Uridee, in ihrer ursprünglichen Auffassung reines Judenthum, sein Quintessenz-Extract, der, an sich ächt und klar, in der Beibringung an die Empfänger seine Aechtheit und Klarheit eingebüßt hat. Und diese Einbuße mußte stattfinden, weil die Naturen, denen dieser Aether beigebracht werden sollte, für den reinen Geist noch nicht empfänglich waren. Wie ein Kind, das zu früh höhere Begriffe gelehrt und der Knabenschaft entlassen wird, nur zum Uebermuth und zur Anmaßung geneigt wird, und diese Begriffe nur kindisch aufzufassen vermag,

---

[1]) De Rossi, Bibl. Anti-Christ. No. 11.

so wirkten das Christenthum und der Islam, trotz ihrer ursprünglichen Ablöschung durch das Heidenthum, anfangs zerstörend durch ihre neuen Bekenner. Ein Licht in der Hand eines Kindes kann dieses nur verleiten, Alles in Brand zu stecken, um das schöne Schauspiel recht allgemein zu haben. Das jüdische Licht in der Hand von Gothen und Saracenen, konnte nur zur Brandfackel für die Welt werden!

Neben dem Urprincip des Judenthums, der Einheit Gottes, hat es aber noch ein andres, welches bei der jedesmaligen Mittheilung sich als der eigentliche Brennstoff des erstern erwiesen hat, die Offenbarung. Diese, als bloßes Mittel der Mittheilung an und für sich etwas ganz Gleichgültiges, wird durch die Ungeschicktheit der Empfänger, ihren Inhalt in seiner Tiefe aufzufassen, und durch den Widerstand, den die Bevorzugten nach Außen finden, immer eine gefährliche, aber siegreiche Waffe. Dieser Mißstand entspringt aus einer zwiefachen Quelle: erstens, daß ihr Inhalt nicht dem unbefangenen Kinde anerzogen (אמונה אמן), sondern dem schon mit Vorurtheilen behafteten Manne aufgepfropft wird, und zweitens, daß, anstatt gleich universal die ganze Menschheit mit ihrem Inhalt bekannt zu machen, sie anfangs immer national oder doch separatistisch auftritt. Der an und für sich reine Inhalt, die wahre Gottes-Idee, wie sie, abstract genommen, geistig besteht, muß sich, um mittheilbar zu werden, concresciren, versinnlichen, verdichten, von ihrer Geistigkeit verlieren, und mehr Stoffliches annehmen, sie muß unklar und undeutlich werden, um klar und deutlich zu sein, sie muß menschlich werden, um wirklich zu werden, um nicht mehr blos göttlich zu sein. Sobald die Gottheit so sich offenbart, so tritt sie aus der Zeitlosigkeit, aus der Allgemeinheit in die Zeit, in die Geschichte, in die Besonderheit, sie wird mit allen Mängeln des historischen Processes behaftet. Die Offenbarung der Gottes-Idee ist zugleich die Negation ihrer Reinheit, ihrer Ganzheit. — Das Judenthum ist aber die einzige unter allen Religionen, die der Welt mit der Darbietung der höchsten Wahrheit zugleich die höchste Unmöglichkeit, den schneidendsten Widerspruch derselben geltend machen will, und dieses ganz ohne Noth! — Gott kann durch alle seine bis dahin verrichteten Wunder ein Volk, das beständiger Augenzeuge und Nutznießer dieser Wunder war, nicht anders von seiner Obhut und Wahrheit überzeugen, als indem er sich herabläßt, mit eben diesem Volke eine mündliche Besprechung abzuhalten, um ihm sein Wesen zu verdeutlichen, und gleich auf diese Verdeutlichung geht dieses Volk hin und macht sich einen sichtbaren Götzen, verläugnet diesen Gott und übertritt das erste seiner unzweifelhaftesten Gebote, das es von Mund zu Mund von ihm so eben gehört hatte. Die Beantwortung aller gegen eine solche Inconsequenz zu erhebenden Fragen kann sich nur in der Annahme finden, daß das Mosesthum mit der Offenbarung denselben Zweck wie mit einem großen Theil seiner

positiven und negativen Gesetze verband, den nämlich, dem Heldenthum sich in schroffer Opposition gegenüber zu stellen. Da aber alle heidnische Legislatoren für ihre Leistungen die persönliche Inspiration irgend einer Gottheit oder gar geheimen Umgang mit einer solchen in Anspruch nahmen, so mußte dieser hohen Legitimation eine andre entgegengesetzt werden. Eine blos menschlich vernünftige war so gut wie gar keine und hätte die Autorität des mosaischen Gesetzes nicht allein nicht über die der andern Gesetze erhoben, sondern dieselbe noch weit hinter diesen zurückgelassen. Das Insiegel einer concreten Gottheit, wie sie das Heidenthum hatte, wäre geradezu gegen die Lehre gewesen, die diesem Heidenthum entgegenzutreten bestimmt war, und hätte außerdem nicht mehr Credit verdient, als das eines jeden andern Gottes. Es mußte daher das Mosesthum, um die heidnischen Gottesideen zu vernichten, das bisherige System der Privatcommunicationen der Götter folgerichtig bis zu seiner höchsten Spitze treiben, um die andern Religionen so ad absurdum zu führen. Es mußte die Legitimation des ganzen Heidenthums übertreffen und als falsch hinstellen, es mußte alle Fäden der heidnischen Gottesbeweise zusammenfassen in einen einzigen Knoten, alle Köpfe der unendlich mannigfachen Gottheiten gleichsam auf Einen Hals setzen, um sie dann mit Einem Hiebe wegzuhauen. Daher manifestirte sich der einzige Gott mit allem möglichen Pompe von einem hohen Berge herab, wo Jeder Zeuge sein konnte, vor einer ganzen Nation, nicht einem Privaten, nicht in einem Winkel od. abgelegenen Haine, und in solcher Oeffentlichkeit, die keinem Argwohn mehr Raum ließ, zeugte er gegen alle heidnischen Götter-Manifestationen und Legitimationen als ebenso viele falsche Religionen.

Die Uebernatürlichkeit im Mosesthum war also nur scheinbar für die Israeliten berechnet, in Wahrheit aber für die Ueberzeugung der Heiden, oder der heidnisch gesinnten Israeliten. Auch wird sie vor dem babyl. Exil nicht weiter geltend gemacht und fällt erst nachher immer stärker in die Wagschaale. Außer der Einheit Gottes und der Offenbarung hat das Urjudenthum zwar noch mehrere Glaubenslehren, als: die besondere Obhut Gottes, die leibliche Belohnung und Bestrafung, die Prophetie u. s. w. Allein alle diese Sätze sind vielmehr sein unentwickelter Inhalt, als seine entwickelten Grundsätze. Auch die Unsterblichkeit der Seele muß schon in ihm bekannt gewesen sein, trotz aller Gegenbeweise und Ausdrücke, die eine Unbekanntschaft mit dieser Lehre vermuthen lassen möchten. Es ist aber damit nicht desto weniger wahr, daß Moses sie nicht direkt gelehrt hat. Er konnte es nicht, wenn er sich nicht selbst im Lichte stehen wollte. Von einer persönlichen Fortdauer hatte man keinen andern Begriff, als den einer körperlichen, entweder der Seelenwandrung oder der Auferstehung, und dieser vielleicht als einer beständigen, nicht erst am Ende der Tage stattfindenden. Mit einer solchen egyptischen

Fortdauer war aber Nichts oder Wenig gerettet. Warum wir künftig erst Vergeltung zu erwarten hätten für unser Leben und Wirken hienieden, und warum nicht lieber gleich, was doch bei einem solchen Volke und überhaupt bei Jedem viel wirksamer ist, als ein Jenseits, „von dessen Grenzen kein Reisender zurückgekehrt," diese Frage konnte bei der beständigen Gottesnähe Israel's unmöglich umgangen werden. Moses scheint aber den künftigen Leib nicht lehren gewollt zu haben, die Ewigkeit der Seelenleiden war ihm auch keine Lehre, die er predigen wollte. Denn erstens ist sie eine falsche, zweitens hätte sie bei den Israeliten wenig gefruchtet. Dem uncivilisirten Menschen spricht die Gegenwart am lautesten. Die egyptische Lehre war genug verbreitet in Israel und Moses wollte ihr vielmehr entgegenarbeiten, als sie sanctioniren.

Im Allgemeinen kann man annehmen, daß bis zum babylonischen Exil keine Glaubenslehre im Judenthum zu einer bestimmten Form gediehen war, noch gedeihen konnte, als die Einheit Gottes. Dies erstreckt sich so weit, daß selbst die Schöpfung der Welt aus dem Nichts noch nicht vom Judenthum postulirt wurde. Das Judenthum war bis zu diesem Wendepunkte seines Geschickes sowohl nach Innen, in Bezug auf seine Lehren, als nach Außen, in Bezug auf seine Vorschriften und Gesetze, ganz verschieden gestaltet von dem spätern. Es war noch zu jung, um seine eigentliche Aufgabe zu begreifen, es hatte zuviel mit dem Boden und mit seiner Umgebung zu kämpfen, um seinen Sinn nach dem Höhern lenken zu können. Sein Glauben war noch ein Glauben aus Furcht, ein Aberglauben. Nur Wenige konnten es in seiner Wahrheit erfassen und ausbilden. Seine Ceremonien waren zwar andre als die andrer Nationen, allein sie waren doch von einer diesen analogen Natur. Sein Geist hatte keinen Gegner gefunden, an dem er erstarken konnte. Man wußte zwar, daß es einen andren Gott habe, als die Anderen, aber man war nicht erstaunt darüber, denn jedes Volk hatte seinen Landesgott, seinen Nationalgott. Man hatte keine Ahnung, daß es ein Tendenz-Staat sei. Die Kämpfe gegen seinen Gott galten eigentlich dem Staate, dem Volke. Das Mosesthum, das im geistigen Kampfe siegreich sein mußte, konnte dem Sensualismus des principlosen Heidenthums im Ceremonienstreit der staatlich überwundenen Nachbarvölker nur erliegen. Daher der immer wiederkehrende Abfall Israels von seinem Gott oder besser von seinem Dienste, sobald es sich wieder erholt hatte. Die Vorschriften des Gesetzes bezweckten zwar alle die Ausschließung der unzüchtigen Sinnlichkeit, der Volk und Staat zerrüttenden Ueppigkeit, sie geboten Sittlichkeit, Humanität, Bildung. Allein vom Befehlen zum Belehren, zum Erziehen ist noch ein weiter Schritt. Bei aller innern Vollkommenheit und Berechnung des Gesetzes an sich, konnte es doch nur erst den Boden, in dem es einst gedeihen sollte empfänglich machen, nicht em-

pfänglich finden. Auch mußte es gerade durch den beständigen Hinweis auf seinen Gegensatz diesen immer vor Augen führen u. konnte sich nicht so schroff abschließen, als es wünschen mußte. Allerdings erzeugte auch der Sensualismus seinen Gegensatz, jene ächten Söhne des mosaischen Geistes, die den Sinn des Gesetzes in seiner tiefsten Tiefe erfaßten und deren Lehren und Klagen in der Ewigkeit wiederhallen. Die Propheten predigten sogar gegen den äußern Gottesdienst, weil sie ihn als die empfindliche Seite des Mosaismus, insofern er wahre Religion sein sollte, erkannten. Allein sie konnten nicht populär werden, so wenig als das Gesetz selbst; nur die Seher suchte man in ihnen, nur die Wahrsager brauchte der Aberglaube, nicht die Moralprediger. Ihre Lehre war sogar noch unverständlicher, als die ursprüngliche mosaische. Die Verfehmung des äußern Dienstes überhaupt wurde noch weniger begriffen, als die Anpreisung des äußern Jehova-Dienstes verstanden worden wäre. Die Propheten standen zu hoch, sie sprachen zu abstract, sie waren im Gedanken in tausendjährige Zukunft, in die späteste Nachwelt versetzt, und ließen aus dieser ihre Reden in die Gegenwart, in die Mitwelt herüber tönen, sie sprachen eine ihrer Zeit unverständliche Sprache. Es hält dem universellen Lehrer schwer, Elementarlehrer zu sein! Und solche brauchten die Israeliten.

Aber was die Erhabenheit des ihm innewohnenden Princips, was die göttliche Sprache, was die Universal-Ideen der Propheten nicht vermochten, das war den Leiden des Exils ein Leichtes. Wie die Sybariten durch den Landeswechsel aus Spartanern Weichlinge wurden, so konnten die Israeliten durch denselben Umstand aus Weichlingen Spartaner werden. Das Wunder aber, wieso Israel nach der babyl. Gefangenschaft unabläßig fest an seinem Gesetze hing, erklärt sich aus der Zusammenwirkung mehrerer Ursachen. 1) Der anfangs spurlose Einfluß der Propheten mußte durch die Länge der Zeit natürlich fühlbarer hervortreten und mächtiger wirken. 2) Im Auslande wird durch den Verlust des Vaterlands und der Rechte die Liebe und Anhänglichkeit zu demselben stärker, jede Erinnerung wird theurer, und die Prophetenreden und Psalmen waren bei den Israeliten die einzigen Andenken an die Heimath, die sie jetzt Zeit zu würdigen hatten, während sie früher sich nicht die Mühe nahmen, sie zu beachten. (vgl. Jes. 6, 9 ff.) 3) So wurden sie für die Wiederherstellung der mos. Lehre durch Ezra gehörig prädisponirt; jetzt erst konnte dieselbe in ihrem einfachen, aber erhabenen Ideengang begriffen werden, nachdem sie einmal vergessen war; denn der zweite Anfang ist erst der rechte. Darin liegt eben das Haupt-Unterscheidungsmerkmal des Mosaismus von den übrigen antiquen Religionen, daß er mit der Zeit das Volk bildet und dann selbst fortschreitet, während die heidnischen Religionen stehen bleiben und stehen lassen. 4) Hauptsächlich fand der Mosaismus in seiner Gefangenschaft zuerst einen würdigen Ge-

gensatz, einen ebenbürtigen Gegner, der, wie er selbst aus einem ethischen Princip entsprungen und ihm ganz ähnlich ausgebildet war, in dem Licht-Cultus. Diese Religion, die in ihrem Aeussern eine so überraschende Aehnlichkeit mit der mos. hat, daß trotz aller Gegenbeweise ihre gegenseitige Einflußlosigkeit noch nicht wahrscheinlich ist, ist auch ihrem Principe nach ihr so nahestehend, so ideal, so erhaben, daß der Mosaismus sich aufgefordert fühlen mußte, diese Eigenthümlichkeiten mit den Seinigen in einen näheren Vergleich zu bringen, und so durch die Reibung an einem passenden Gegner sich selbst sein Religionssystem mehr zum Bewußtsein zu führen und zu entwickeln. Von dem babyl. Exil datirt sich die Eindringung der mos. und proph. Gottes- und Heiligkeitsideen in's Volk; es wurden Schulen und Bethäuser allenthalben eingeführt, die mit dem Tode des Jose b. Joëser aus Zereda und Jose b. Jochanan aus Jerusalem in dem Hasmonäer-Kriege aufhörten, [1]) wahrscheinlich von der griech. Regierung unterdrückt. Durch das Institut der großen Synode, der Synedrien, durch Einführung stehender Gebete, wie im Parsismus, aus dem überhaupt geeignetere Mittel zur Popularisirung eines idealen Gottesdienstes sich entnehmen ließen, als die urmosaischen waren, welche im Ganzen als Gegensätze zu dem ägyptischen Cultus mehr concrete und symbolische Formen darstellten und nicht direct befriedigen und dem religiösen Bedürfnisse genügen konnten, durch die zeit- und ortgemäße Deutung, Bestimmung und Analisirung der verschlossen daliegenden mos. Vorschriften, die dann alle als Auszweigungen dieser einfachen Vorschriften mit Recht auf Moses zurückgeführt werden konnten, und wodurch das ganze jüdische Leben in ein Netz religiöser Handlungen gelegt wurde, das stärker war, als die heidnischen Sitten — durch diese und ähnliche Mittel ward das stets schwankende Mosesthum zum ewig feststehenden Judenthum umgewandelt. Wenn die ehemalige Mission der Priester blos die Belehrung über den Willen Jehova's, des Heiligen, war, und die ganze Weisheit des Priesters in der blos ethischen und praktischen Erkenntniß Gottes bestand, im Gegensatz zu der physikalischen und theosophischen der heidnischen Naturreligionen [2]), so suchte man jetzt schon mehr Beziehungen zwischen gewissen religiösen Handlungen und physischen und psychischen Erscheinungen oder Traditionen, man wurde gelehrter und so dogmatischer. Zuerst scheint sich das mündliche Gesetz, die Tradition, als das dringendste Erforderniß neben dem todten Buchstaben des mos. Gesetzes als Dogma geltend gemacht zu haben und mit diesem war

---

[1]) Sota 47 a. Juchasin 16 a. 61 b. Seder ha-Doroth 116 b. Aboth I. 4. Beresch. Rab. P. 65. אשכולות, scholae nach Jost. Gesch. d. Israel. I. B. Später אסכולי Schemoth Rab. 9.

[2]) Bähr, Symbolik des mos. Cultus B. II. S. 27.

die ganze Folge fortlaufender Ausdeutungen aus dem schriftlichen Gesetze sanctionirt, aber auch ein neues Dogma kam hinzu, gegen das der Mosaismus als gegen ein ägyptisches anzukämpfen genöthigt gewesen war, das aber jetzt reiner im Parsismus gefunden, als zweckmäßig erkannt u. in das Gesetz hineindemonstrirt wurde; dies war die künftige Seligkeit und Bestrafung, Gan Eden u. Gehinnom, das parsische Gorotman u. Duzahk.[1]) Gegen diesen parsischen Eindringling scheint sich Antigonus aus Sokho ausgesprochen zu haben[2]) in den orakelartigen Worten: „Dienet nicht dem Herrn wie Knechte, um Lohn (פרם) zu empfangen ꝛc.“ (Dieses פרם dürfte auch hier, wie Dan. 5, 25 u. 27 mehrdeutig zu nehmen sein, u. Lohn empfangen und das Persische aufnehmen, zugleich enthalten.) Von diesem Worte an datirt sich die famose Spaltung im Judenthum in zwei (vielleicht auch in mehrere) Sekten, die Pharisäer und Sadducäer, welche Letztern Antigonus Sentenz als Bestreitung der künftigen Belohnung auffaßten.[3]) Wir hätten sonach diese Spaltung auf zwei Schüler des Antigonus zurückzuführen, Jose b. Joeser und Zadok und sie fielen, wie sich aus noch vielen andern Stellen vermuthen läßt, in den Anfang der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes, da Jose ein Zeitgenosse des Jochanan, Vaters des Mathathia war.[4]) Dieser innere Zwiespalt, so zerstörend für den Staat, war sehr fruchtbar für die Dogmatik durch die beständigen geistigen Reibungen der orthodoxen Sadducäer und der neologen Pharisäer. Gebet, Buße, Providenz, Bestimmung des Menschen, die Schöpfung (aber im platonischen Sinn), Alles warf sich als Thema auf und wurde abgehandelt ohne noch zu

---

[1]) Schon von oben genanntem Jose b. Joëser wird Ber. Rab. P. 65. der Glaube an ein Paradies ausgesprochen. S. unten S. 679. Dieser Jose b. Joëser war ein Schüler des Antigonus aus Sokho.

[2]) Aboth. I. 3.

[3]) Aboth R. Nathan 5. Hierbei kann ich mich nicht enthalten, eine Hypothese auszusprechen, die einstweilen für nichts mehr, als eine bloße Hinweisung gelten mag. Man hat nämlich schon so viele Vermuthungen über den Sektennamen: ביתוסים, Baithosäer, aufgestellt, und ebenso über den der Essäer oder Essenier. In der neuern Zeit suchte man beide zu vereinbaren, indem man Essäer von אסא, Arzt, nach ihrer Hauptbeschäftigung, herleitete, u. Baithosäer von בית אסיא das Haus der Aerzte. (Ich glaube dieses bei Fuller, Miscell. Theol. gefunden zu haben.) Nun finden wir, daß Jose b. Joëser, ein Frommer in der Priesterschaft heißt (Juchas. 16 a), daß er seine Güter alle für heilig erklärt habe, wegen der Ungerathenheit seiner Kinder, was gegen das Gesetz ist (ibid. 61 b.), daß er fest dem Tode in's Auge sah und das Paradies für sich und seinen Neffen als sicher erwartete. (Ber. R. 65. vgl. Joseph. de bello judaica II. 8. 11.) Sollte es nun nicht möglich sein, daß ביתוסים v. בית יוסי herkäme, und wir so dem Stifter des Essenismus auf der Spur wären?

[4]) Juchas. 16. b. s. v. Jochanan der Hohepriester.

einer scharfen Abrundung zu kommen. Das wichtigste Dogma, außer der Auferstehung, die jetzt im täglichen Gebet die zweite Stelle einnahm, ist unstreitig das vom Messias. Die für ein bedrücktes Volk so natürliche Hoffnung auf einen Erlöser mußte mit der Wegführung der 10 Stämme durch Tiglatphilassar schon erwachen und später in der Gefangenschaft Juda's ihren Höhepunkt erreichen. Die spätern und spätesten Propheten hatten den Erlösungstermin mit allzuüppigem, orientalischem Phantasieaufwand geschildert, so daß die Erlösung durch Cyrus oder durch Zerubabel und die durch die Maccabäer hinter den überspannten Erwartungen des Volkes zurückbleiben mußten. Der David'sche Messias, den man seit der Gefangennahme des Königs von Juda erwarten mußte,[1]) war noch nicht gekommen, und er verdiente eine besondere Stelle im täglichen Gebete einzunehmen, während in der wahrscheinlich ältesten ersten Gebetsformel der Erlöser überhaupt noch figurirt (ומביא גואל). Wie früher unter dem griechischen Joch eine Spaltung der Meinungen über die himmlische Zukunft eintrat, so jetzt unter dem römischen Druck eine Spaltung über die irdische Zukunft. Man wollte in dem zum Läuterer des Pharisäismus sich aufwerfenden Pharisäer Jesus endlich den Messias erblicken, und da er den Staat nicht hatte erlösen können, so idealisirte man seine Erlösung, faßte sie geistig auf, und entsagte, in einem damals umsichgreifenden Sinne für den sublimirten platonischen Communismus, dem staatlichen Messias ganz und gar. Diese einerseits richtige Auffassung des höhern Geistes im Judenthum artete aber bald in eine dem Judenthum schnurstracks zuwiderlaufende, heidnische Vergötterung des Apostels der neuen Lehre aus, und die Idee der geläuterten Lehre, die an sich, wäre sie jüdisch geblieben, so wohlthätig hätte wirken können, ging durch die Paganisirung des Christenthums verloren und erzeugte das entgegengesetzte Resultat. Die an sich richtige Idee des eigentlichen Stifters des Christenthums, Paulus, das jüdische Princip dem Heidenthum zugänglich zu machen, konnte in ihrer Entwickelung durch die Kirchenväter, besonders die lateinischen, nicht mehr als jüdisch gelten, und das Judenthum, gegen welches sich seine Tochter bald feindselig stellte, konnte in seiner Entwickelung nicht weiter von ihr influirt werden. Es ging in den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung Jerusalems einer allmäligen innern Abrundung nach einer gewissen Richtung hin entgegen. Die Stürme der römischen Verfolgungen drängten es in sich zurück und machten es bald stereotyp. Es suchte sein ethisches Princip in kurze Formeln zu bringen, um es gegen die Vernichtung von Außen zu schützen. (Maccoth 23 b.)

---

[1]) S. die Abhandlung des Herrn Krochmal im 5. B. des Kherem Chemed über die letzten 27 Kap. des Jesaias nach der Exegese Ebn Esra's.

Die Unmöglichkeit, unter dem römischen Joche den ganzen Schatz seiner Heiligkeitsregeln zu befolgen, führte zu dem Satze, daß Eine schon hinlänglich sei, um die ewige Seligkeit zu sichern. (Ibid. R. Akiba.) Die künftige Seligkeit überhaupt mußte eine desto größere Rolle spielen, jemehr die irdische Seligkeit von allen Seiten erstickt wurde. Das Zusammenfallen dieser Zukunft mit der Auferstehung und mit Messias, d. h. die Materialisirung derselben wurde immer fester. [1]) Man erwartete den Retter tagtäglich, und ward so sehnsüchtig nach ihm, daß die größten Volkslehrer sich sogar von einem Bar Cosiba zum Aufruhr verleiten ließen. Einem geknechteten Volke wird jeder Freiheitsstrahl zu einer Sonne. Wenn, wie die Rabbinen sagen, alle Propheten nur die messianische Zeit geweissagt haben, so hat jeder Rabbine über diese Zeit eine andre Deutung der Prophetien gegeben. Neben dem durch die Bedrückung jetzt zum Hauptglaubenssatze des Judenthums gewordenen Messiasglauben, mußte ein Kriterium zur Unterscheidung der ächten Juden von den häufigen Abtrünnigen nothwendig werden. Daher gibt die Mischna (Sanhedr. 90 a) u. die Boraitha (Rosch ha=Schana 17 a) die Fälle an, wo der Jude seinen Antheil am Jenseits einbüßt. Diese imaginäre Einbuße ward jetzt als Strafe für die Entwürdiger der Religion hingestellt, weil jede andre unmöglich war. Der Gottesstaat hatte aufgehört hienieden, er mußte droben oder drüben gesucht werden. Hatte bis dahin das Volk die Religion getragen, so mußte jetzt die Religion das Volk tragen. Sie war nach dieser Seite hin fertig, sie konnte den Zeiten und Stürmen Trotz bieten. Im Kerne hatte sie sich so viel als möglich rein erhalten, aber die Schale lag fest um sie, sie konnte sich nicht mehr entwickeln. Sie konnte mit Stolz auf das heidnische Chrstenthum blicken, aber in dieser Form konnte sie keinen weitern Einfluß auf es sich bewahren. Ihre freie Uebung war nur noch da erlaubt, wo das römische Scepter nicht hinreichte, in den parthischen Staaten, u. dahin hatten sich alle Kräfte gezogen. Ein neuer babylonischer Thurm erstand am Euphrat, zu demselben Zwecke wie der Nimrod's erbaut, um die Einheit des Volkes zu wahren, ein stupendes Werk, in dem das Judenthum ausruhen konnte; es war der Talmud! Mit ihm war das Judenthum auch ohne Staat gesichert auf Jahrtausende. Eine lange Pause trat jetzt seit der Abfassung des Talmuds ein, die Kirchenväter bauten am Christenthum, aber das Judenthum schien vollendet zu sein. Es wurde jetzt nur noch in die Breite gearbeitet, nicht mehr in die Höhe. Nach der Erreichung eines gewissen geahnten Zieles treten Stillstände in den Perioden der Wissenschaften, wie in denen

---

[1]) Schon nach Jesu Zeiten unterschied man nicht mehr genau zwischen der messianischen Epoche und der der Auferstehung, darum ließ man Jesus auch gleich leiblich sich aus dem Grab erheben.

der Künste ein und in solchen Brachjahren erfindet und denkt man nicht mehr, man arbeitet blos, man ziert und schmückt und sucht sich's im Besitz des Erworbenen wohnlich und behaglich zu machen. Die Absicht der heidn. judenfeindlichen Kaiser d. Judenth. auf alle Weisen zu vernichten, scheiterte an seiner Ueberzeugung, und die Mittel, die sie wählten, sicherten ihm erst recht seinen Bestand. Die Verbote religiöser Uebungen, die so geeignet sind, junge Religionen schnell zu verbreiten durch das Märtyrerthum, mußten einer so alten nur noch mehr Gewalt über die Gemüther verleihen. Die abscheuliche Politik aber, durch Transplantation Völker aus dem Buche der Geschichte und von der Landkarte zu streichen, mußte beim jüdischen grade das wirksamste Mittel zu seiner ewigen Erhaltung werden. Durch die Zerstreuung sind viele siegreiche Völker untergegangen, und alle besiegte. Das Judenthum hätte nur können vertilgt werden, hätte man es in seiner Heimat gelassen. Wenn es aber an Einem Orte durch die Gewalt der Umstände endlich untergeht, so stirbt es wie der Phönix, um in jugendlicher Gestalt und Kraft wieder zu erstehen. In dem abgelegenen Arabien war das Judenthum nicht so von allen Seiten befestigt worden, um weiter bestehen zu können. Das jüdische Princip ging unter in dem jüdischen Staate Yemen, aber es ging auf in den Islam, ein neues Judenthum, wie es sich durch seine Eindringung und zu seiner Eindringung in den Sabäismus gestalten mußte. Der Islam brachte junge, noch ungeschwächte Kräfte zur Cultivirung der an Altersschwäche siechenden Wissenschaftlichkeit herbei, und hatte vor dem Christenthum den Vortheil des Klima's voraus. Mit der neuen Blüthe der Künste und Wissenschaften wurde es wieder lebendig unter der harten Rinde des talmudischen Eies und in der Mitte des achten Jahrhunderts sprang die Schale, und eine neue Sekte erregte frisches Leben in dem stetig gewordnen Talmudismus. Der Karäismus schüttelte den Staub der Tradition von seinen Füßen und begann eine neue Begründung des Judenthums auf den biblischen Kanon. Durch allzu ängstliches Anschließen an die Bibel bald mit seinem Rituale fertig, mußte er seinen wissenschaftlichen Trieb auf die mehr versprechende Dogmatik richten, wo der todte Buchstabe dem Geist freiern Spielraum ließ. Er bestritt die Tradition mit der Vernunft und mußte daher ex officio an eine vernünftige Bibelauslegung gehen. Er verirrte sich oft, brachte aber eben so oft neue Schätze zu Tage. Der arabisirte Aristotelismus stand ihm treulich bei und nach den mannigfachen religionsphilosophischen Sekten, die sich aus dem Islam herauswickelten, ward auch die Dogmatik des Karäismus gestaltet. Allein die neuerwachte Wissenschaft konnte auch den Talmudismus nicht unberührt lassen und das Poltern des Karäismus ließ ihn vollends nicht schlafen. Die erste wissenschaftliche Begründung der jüdischen Religion und Tradition versuchte mit Glück der gelehrte S a a d j a G a o n, wie man gewöhnlich an-

nimmt, aus Fayum in Egypten um das Jahr 930. Seine Autoritäten sind die Bibel, die Tradition und die Vernunft. Es erscheint in seiner Dogmatik Emunoth we-Deoth zum ersten Mal eine wissenschaftliche Sprache und die encyclopädische Bildung seiner Zeit. Zum ersten Male entsteht jetzt im Judenthum Etwas aus Nichts, wird eine Definition des Glaubens versucht, wird gegen platonische, aristotelische, epicuräische und manichäische Weltmachung, Vorsehung und Zukunft gekämpft. Der Talmud tritt in eine neue Phase, er sucht sich philosophisch zu begründen, er sucht sich seine bisher ohne Wissenschaftlichkeit aufgestellten und ohne Kritik hingenommenen Lehren zum Bewußtsein zu führen. Er kämpft gegen alle mögliche Sekten und Ansichten, der wissenschaftlich ausgerüstete Rabbinismus und — man muß bekennen, daß er, wenn auch nur relativ, gegen seine Zeit, im Rechte war. Saadja polemisirt mehr inductiv als dialektisch und sucht in bündigster Kürze, Islam und Christenthum, und viele Sekten dieser Religionen und der jüdischen zu widerlegen. Abschn. I. die Welt hat einen Schöpfer, der sie aus dem absoluten Nichts geschaffen, worin 13 dissentirende Meinungen widerlegt werden. II. Einheit Gottes. 5 Attribute aus der Schrift nachgewiesen: Einheit, Leben, Allmacht, Weisheit, Unvergleichlichkeit Gottes. Bekämpfung der Dualisten, der Christen, nicht des Volkes, welches eine körperliche Dreiheit glaubt, sondern der Gelehrten, die sie philosophisch zu begründen suchen durch die Auseinanderhaltung der Attribute: Leben, Weisheit und Gottes Substanz; es werden 3 ältere und eine neuere christliche Sekte erwähnt: 1) Person und Geist von Gott selbst; 2) Person geschaffen, der Geist aber von Gott; 3) Person und Geist geschaffen; 4) Jesus war blos ein Prophet. (Sabellianer, Monophysiten; Lateiner; Arianer; unter No. 4 als damals neuentstandener Sekte muß S. die Paulicianer meinen.) Unkörperlichkeit Gottes, Deutung der Anthropomorphismen u. Anthropopathismen. III. Gesetzgebung, vernünftig; Wunder; Sterblichkeit der Propheten; Göttlichkeit der Tradition (anti-karäisch); Ewigkeit des Gesetzes (antichristl. und anti-islamitisch.) Widerlegung vieler Einwendungen. IV. Frömmigkeit und Sündhaftigkeit; der Mensch ist Zweck der Erdschöpfung, klein ist sein Leib, aber sein Geist umfaßt die ganze Welt; freier Willen. V. Verdienst und Schuld; Classification der Frommen und der Uebertreter; Buße. VI. Das Wesen der Seele; 6 falsche Ansichten (die sechste: die Seele ist das Blut, von Anan, dem Stifter des Karäismus); sie ist eine reine lichte Substanz, wie die Himmelssphären, nur reiner, darum ist sie vernünftig und sprachfähig, nur einfach und wohnt im Herzen; sie ist mit dem Leib verbunden, um zu wirken, gute Werke machen sie lichter, böse dunkler (origenistisch!), sie verläßt den Körper aus Schrecken beim Anblick des Todesengels, der wie gelbliches Feuer voller Augen aussieht; durch ihre Dünnheit ist sie unsichtbar. Widerlegung der Quasi-Juden, die die Seelenwandrung

glauben. VII. Auferstehung. Beseitigung der Einwände von der Natur, durch die Schöpfung und die Wunder; die Einwürfe des Verstandes, die aus der Schrift, aus der Tradition widerlegt. 10 Fragen über die Oekonomie der Auferstehung beantwortet. (S. unten S. 685). VIII. Die endliche Erlösung, streng chiliastisch; Polemik gegen die Christen über die Auslegung Daniels. IX. Vergeltung; Zukunft. 13 Beweise aus der Schrift; diese lehrt die zukünftige Vergeltung nicht ausdrücklich, weil der Verstand sie von selbst lehrt. Die Einwendung, daß die Schriftverse auch anders erklärt werden können, verdient keine Berücksichtigung, wo die Deutung vernunftgemäß ist, sondern nur, wo die Vernunft entgegen ist. Beweise aus der Tradition.[1] Die Belohnung und Bestrafung besteht in einer von Gott zu schaffenden Substanz, die den Guten wohl- und den Bösen wehethut, wie z. B. das Sonnenlicht und der Sonnenbrand. (vgl. Aboda Zara f. 3 u. 4). X. Das Verhalten des Menschen in Beziehung auf seine Neigungen. 13 Lieblingsneigungen, deren Fehler nur als im Uebermaß liegend nachgewiesen werden. Die meisten theolog. Fragen der Vor- und Nachwelt finden sich in diesem genialen Werkchen schon abgehandelt und durch ein gewinnendes Räsonnement, wenn auch nicht streng philosophisch gelöst. Sogar die 3 Principien der Religion überhaupt werden hier schon geahnt: „Alle Bücher der Propheten und der Weisen aller Völker, seien es noch so viele, enthalten im Grunde nur 3 Principien; 1) Gesetzgebung, 2) Lohn und Strafe als deren Frucht u. 3) die Geschichte der Wohlthäter und Beglücker, und der Verderber und Verheerer der Staaten." (III. S. 22 a a.) Auch was die Spätern, vorzüglich Maim. so sehr außer Augen gelassen haben, den Unterschied zwischen durch das Bewußtsein vermitteltem und unmittelbarem Glauben und Läugnen,[2] hat Saadja schon geahnt: „Andre schämen sich, Gott direkt zu verkörperlichen; suchen ihm aber Quantität, Raum, Zeit rc. beizulegen." (II. p. 14. b. a.) Wenn bei Saadja die Vernunft manchmal empfindliche Stöße erhält, so thut er ihr doch Abbitte; sie wird doch anerkannt, respectirt. Er sucht das Uebernatürliche vernünftig zu erklären. Dies ist der Tribut, den er seinem Zeitalter zollte. (S. S. 683. Anm. 1.) — Dagegen zeichnet sich zunächst in der theolog. Literatur Juda ha-Levi durch sein berühmtes Werk Kusari aus. Hier wird die Vernunft mit der Philosophie ge-

[1]) S. unten S. 677 — 680 unsre Sammlung darauf bezüglicher Stellen, zu den Hindernissen der Seligkeit füge man noch: wer Epispasmos anwendet, (Jad Chasaka H. Teschuba III. 6. H. Mila III. 8.) Zu den sympathetischen Mitteln füge man noch: Wer es versteht, den Namen Gottes kabbalistisch zu combiniren, ist der Seligkeit gewiß. Mos. Butril Comm. zum Buch Jezira I. 2. im Namen R. Ismael's. Vgl. E. E. Einleitung zu Exod. 31.

[2]) S. unten S. 619 die Anm. zu S. 46. Ueber sonstige Sätze Saadja's s. die Anmerkungen.

radezu verabschiedet; die Uebernatürlichkeit der Wunder allein ist das einzige Kriterium der jüd. Religion (I. 13. V. 16), nur die Tradition ist die Quelle aller Orthodoxie (I. 65), ein regelmäßiger Feldzug gegen die Unfehlbarkeit der Vernunft wird unternommen (III. V.), eine philosophische Exposition der Attribute Gottes in der Manier der Mothakolumen (arab. Religionsphilosophen) wird als unnöthiges Muster ihrer Verfahrungsart geliefert, aber als keine weitere Rücksicht verdienend. Es war das Zeitalter, wo Al-Gazali seine Destructio philosophorum veröffentlicht hatte, und wo alle Philosophie in Mißcredit gekommen war (1140). Der Kern des Judenthums ist eine höhere Ethik, das Bewußtsein einer unausgesetzten Gottesnähe; und so nur diesem kein Abbruch geschieht, ist es ihm freigegeben, sich in alle Wissenschaften zu versenken und sich dieselben anzueignen, sie in sich aufgehen zu lassen, nicht aber in ihnen aufzugehen.[1] Daher erscheint es in jeder Culturstufe, mit jeder philosophischen Richtung als ein andres, ist aber im Grunde immer dasselbe. Es ist die Regel des praktischen Lebens, die die Ausbildung der Theorie abwarten kann und unter allen Verhältnissen die Würde des Menschen aufrecht hält. Die Glaubenslehren, die es in sich aufgenommen, können daher in fortwährendem Wechsel begriffen sein; Messias, Auferstehung, Unwandelbarkeit der Lehre, Schöpfung, Prophetie können alle mögliche Modificationen durchmachen, nur sein einiger Gott, seine Offenbarung und seine Vergeltung dürfen ihm nicht angetastet werden. — Wenn wir auch bei Juda ha-Levi so wenig, wie bei Saadja, eine numerische Glaubensnorm finden, außer der dem muhamed. Kelâm nachgebildeten der Attribute Gottes, so tritt diese numerische Aufstellung doch schon jetzt in's Leben bei dem Zeitgenossen des Juda, dem Karäer Juda ha-Abel ha-Dassi, in seinem berühmten Werke Eschkhol ha-Kopher, wo das ganze jüdische Religionsmaterial und so auch zuerst hier 10 Glaubensartikel unter den Dekalog rubricirt worden. (S. unten S. 610 den Anhang zu S. 621.) Hierbei ist der merkwürdige Umstand als ein bisher nicht beachtetes wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Karäismus und Rabbanismus hervorzuheben, daß diese 10 Gl.-A. bei jenem zu einem wahrhaften Katechismus, bei diesem aber blos als stillschweigend zu beherzigende Grundlehren ohne praktische Folge genommen werden. (S. unten S. 642, bes. die Note.)[2], Uebri-

[1]) Vgl. M. N. I. 71, wo die Lehren über die Attribute Gottes ([illegible]), die einige Geonim und die Karäer haben, als den Mothakolumen entnommen bezeichnet werden. Unter Geonim sollen hier Saadja und seine Anhänger gemeint sein. (Hendel Manoach b. Schmarja im Comm. zu Choboth ha-Lebaboth, 1. Argum. 1. p. 25. b. ed. Amst. im Namen Schemtob's Narboni z. St.

[2]) Eines unverzeihlichen Irrthums machte sich Lorenz Odhelius in seiner Synagoga bifrons, Frft. a. M. 1691 p. 53 schuldig, indem

gens ist ha-Dassi gewiß nicht der erste, der einen solchen Katechismus aufstellt, was sich theils aus der Menge theolog. Schriften seiner Vorgänjer, die wir nicht besitzen,[1] theils aus der unmotivirten Form ihrer Aufnahme bei ha-Dassi, theils aus dem etwas ältern Kusari schließen läßt, wo schon eine Zehntheilung der Attribute Gottes in ihren Namen gemacht wird.[2] Ungefähr um dieselbe Zeit, wie Kusari, oder noch früher,[3] erschien das Werk Choboth ha-Lebaboth v. R. Bechai b. Joseph. Es enthält den Inbegriff des innerlichen jüd. Lebens, der Selbstheiligung des Menschen, bleibt aber ohne direkten Einfluß auf die Entwickelung der Gl-A. Noch ein Werk ist aus dieser Periode zu erwähnen, das zur Ausbreitung der Religionsphilosophie, wenn auch, wie es scheint, nicht gerade zu deren Fortschreitung beigetragen haben mag. Es ist dieses das Buch Emuna Rama,

---

er das Glaubensbekenntniß der Samaritaner: אמנותי בך יהוה ובמשה בן עמרם ובתורה הקדושה ובהר גריזים בית אל ויום נקם ושלם i. e. „ich glaube an dich, Jehova! und an Moses den Sohn 'Amrams und an die h. Lehre und an den Berg Gerizim, das Haus Gottes, und an den Tag der Rache und Vergeltung," das diese in ihren Briefen an den berühmten Hiob Ludolf p. 8. 15. 29. 31 mittheilten, für das der Karaiten gibt.

[1]) S. unten S. 641 die von ihm angeführten Werke.

[2]) V. 15. 18. Die Stelle III. 65 p. 241 bei Burt., wo von den שרשים u. תולדות der Karäer gesprochen wird, ist von Burt. falsch übersetzt und von Odhel irrig auf Gl-A. bezogen worden, während nur Grundsätze in gesetzlicher Hinsicht darunter zu verstehen sind. Vgl. III. 49. p. 226, wo dieses deutlich wird. Die Synagoga lifrons ist überhaupt voller Schnitzer. S. S. 64, wo תכלית (Endzweck, Bestimmung der Welt) bei Albo I. 3. v. Odhel mit justitia wiedergegeben wird, wo er sich sogar Gewährsmänner an R. Jacob Koppelmann und R. Gedalja b. Samuel (s. h. Salomo) bringt, die aber nichts der Art sagen, obwohl R. Ged. in seinen Scheraschim Not. 4 u. 10 das תכלית בשלוח (Endzweck überhaupt) auch unrichtig versteht, und zu einem einfachen Gericht, in seiner Manier, eine ungehörige, geschmacklose Sauce macht. Auch S. 65 begeht Odhel einen groben Irrthum in den Worten des Abr. Jaghel, indem er die Lebensregeln, die die Propheten verschiedentlich aufgestellt, 11, 6, 3, 2, 1, von den Israeliten überhaupt aufstellen läßt, weil sich die Propheten sonst um Gl-A. disputirt haben müßten. (?) Dies zeigt Unkenntniß der Sprache und der für ihn so wichtigen Talmudstelle Maccoth 24 a.

[3]) Nach Seder ha-Doroth 1161. Bechai's Geburts- und Sterbejahr sind unbekannt, zwischen 1100 und 1170 B. erwähnt mehrere Werke, aber nicht das Kusari. Von Controversschriften citirt er Emun. we-Deoth, Mekamez und Schorsche ha-Dath. das 2te ist von dem Karäer und Proselyten David b. Mervan Iraki (Geiger Ztschr. II. 120. V. 271). Sein Werk muß nach den Auszügen (Wolf B. II. IV. 1090 aus Eschkhol ha-Kopher) für die Literatur der Gl-A. sehr interessant sein; er war unter den frühesten Karäern. Das wichtige שרשי הדת wird von Niemand beschrieben.

arab. 'Akiret Erraaphiet des berühmten R. Abr. ha-Levi b. David aus Toledo (geb. 1120), das ungefähr in demselben Jahr erschien mit den Herzenspflichten und hauptsächlich gegen den Comm. des Abu Alpharag zur Genesis gerichtet war, wie er am Ende seines histor. Werkes Seder Olam schreibt. Der erste und vorzüglich der zweite Abschnitt dürften für unsren Gegenstand besonders wichtig sein.[1] Um jene Zeit, die in ihrem wissenschaftlichen Aufschwung auch so produktiv an religionsphilosoph. Werken war, schrieb der gelehrte, freisinnige und witzige Ebn Esra seine berühmten Commentare zur Bibel, in die er so manches Gedankenkorn niederlegte, das später in reichen Samen aufschießen sollte.[2] Die Weltschöpfung ist bei ihm nicht aus dem absoluten Nichts, die Vorsehung ist eine allgemeine nach der Weltordnung, der verhängnißvolle Einfluß der Gestirne ist nur durch Befolgung der Lehre zu vernichten, der Mensch ist ihm nicht, wie bei Saadja, über dem Engel, die Seele ist unsterblich und erreicht die Stufe der Engel im Vereine mit der objektiven Vernunft[3]; unbegreiflicher Weise nimmt er die Auferstehung buchstäblich (Dan. 12, 2), wiewohl nur für die im Exil gestorbenen Guten, während die eigentliche Auferstehung das jenseitige Leben ist. Er glaubt den persönlichen Messias und daß Elias nicht gestorben sei (Maleachi 3, 24). Er bezeichnet im eigentlichen Sinn den Kampf der Vernunft mit dem Wunderglauben, aber dieser waltet vor und jene tritt bei ihm noch verkappt und in sehr mysteriöser Form auf.[4]

Wenn das Judenthum in seinen damaligen 2 Hauptfractionen, Rabbaniten und Karaiten, bis gegen das letzte Viertel des zwölften Jahrh. nur einzelne Strahlen der griech. Weltweisheit, wie sie sich durch das Prisma der unzähligen islamitischen Anschauungsweisen gebrochen hatten, aufgefangen und zu seinem Bedarf verarbeitet hatte, begann in Spanien eine selbstständigere

---

[1]) Abschn. I. von den natürlichen Principien, und wie der Glaube durch sie zu erlangen ist; Abschn. II. von den Principien des Glaubens und des Gesetzes; III. die Medizin der Seele (nach Bartolocci's und Assemani's Beschreibung); es existirt Ms. in der Bibl. Vatic. Da es nicht, wie die vorhergehenden Werke, einen Uebersetzer aus dem Arab. in's Hebr. gefunden hat, so ist sein näherer Inhalt noch ganz unbekannt. Juchasin 131 b. 162 b, Da Castro, Escritores Rabinos Espagn. I. 33.

[2]) Bei Spinoza.

[3]) Exod. 33, 21. „Moses wurde allgemein;" vgl. Kusari I. 1. die Rede des Philosophen.

[4]) Merkwürdig ist, daß R. Juda ha-Levi, der im Kusari (I. 25) so positiv auftritt mit der Erklärung, warum Gott auf Sinai sprach: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Egypten führte" und nicht: „Ich bin der Gott, der Himmel und Erde machte," bei Ebn Esra selbst um die Erklärung des Grundes hierzu anfragte. S. dessen Einleitung zum Decalog.

philosophische Schule sich zu entwickeln, die ihre Lehrsätze aus den Werken der unsterblichen Griechen, wenn auch durch arabische Uebersetzungen, doch direkter und reiner schöpfte. Die Mutazila und Ascharia, die, um die Philosophie mit der Religion in Harmonie zu setzen, von dem platonischen Grundsatz ausgegangen waren, daß Alles, was in der Wirklichkeit ist, erst in der Idee dasein müsse, waren durch eine entgegengesetzte Richtung in Andalusien verdrängt worden, durch das aristotelische: Nichts ist in der Idee, was nicht vorher in der Wirklichkeit wahrgenommen wird. [1]) Die neue Richtung ward in den westl. muhamed. Staaten durch den berühmten Ebn-Thophail aus Sevilla begonnen und durch seinen noch berühmtern Schüler Ebn-Roschd (Averroes) zum vollständigen Durchbruch gebracht. [2]) Für die Juden übernahm die Restauration der Vernunft in ihre Rechte Moses b. Maimon. aus Kordova, später Leibarzt Saladin's. Ein Schüler Tophail's und Ebn-Roschd's, und in allen wissenschaftlichen Fächern systematisch ausgebildet, dabei der größte Gelehrte seiner Zeit im talmud. Fache, ward er der Coryphäe einer neuen Richtung im Judenthum und sein Regenerator im strengsten Sinne des Wortes. In seinem berühmten Werke **Moreh Nebuchim**, das die Bildungsquelle aller spätern jüd. Gelehrten wurde, aus dem Spinoza und Mendelssohn zuerst philosophiren lernten, suchte er die Bibel und den Talmud mit dem Aristoteles — nicht sowohl auszugleichen, denn das erkannte er für unmöglich, als — in ein derartiges Verhältniß zu setzen, daß beide eine gegenseitige Controle auf einander ausüben können, dergestalt, daß die Bibel bei allen höhern Interessen, wo die Erfahrung und ihre Schlüsse nicht ausreichen, die Philosophie aber in allen der Vernunft zugänglichen Punkten des Wissens und des Lebens als Regulativ von ihm aufgestellt wurden. Allerdings hängt er in ersterer Beziehung, wie z. B. in der Weltökonomie mehr dem platonisirenden Thophail an, indem die platonische Ideenwelt zu allen Zeiten für die biblische Speculation am leichtesten zu verarbeiten war [3]), aber in allen sonstigen Punkten ist er streng aristotelisch.

---

[1]) S. M. N. I. 71 Die Exposition der Lehrsätze der Mutazila s. ibid. 73 — 76. u. III. 17. die Meinungen beider über Providenz.

[2]) Ebn Thophail † 1186; sein Werk: Hai Ebn Joktan, ed. Pockock, Oxford 1671. 4. Philosophus autodid. engl. v. S. Ockley, deutsch v. J. G. Eichhorn. Berlin 1782. — Ebn Roschd. † 1205 (1217); zubenannt: der **Commentator**; schrieb Comm. über die vorzüglichsten Werke des Arist.

[3]) So ist die ganze Methode im M. N. I. 71, den Beweis für das Dasein Gottes nicht von dem für die Weltschöpfung abhängig zu machen, sondern es für beide Meinungen zu beweisen, sowie das ganze Weltsystem c. 72 nach Thophails Hai Ebn Joktan, bei Eichhorn S. 139 — 149.

Die erhabenen Wahrheiten der jüd. Religionen waren durch der Zeiten Stürme und Drangsale, die das Judenthum ganz auf den in dieser Beziehung unerquicklichen, zum Mindesten immer in Räthseln und sehr sinnlichen Bildern redenden Talmud und Midrasch verwiesen, ganz abhanden gekommen, bis auf die Einheit Gottes. Hierüber klagt M. schon in seinem Moreh und in seiner Einleitung zu Chelek, sollte es aber in seinen Bestrebungen selbst auch empfinden.[1]) Er wollte den verknöcherten Talmudismus wieder flüssig machen, einen frischen Windzug in die fixe Luft des jüdischen Geisteslebens bringen, kurz, das Judenthum von Neuem von dem belebenden Hauche der Wahrheit anwehen und durchdringen lassen. Die Jugend wollte er in den wichtigsten und einfachsten Lehren der Religion erzogen, Frauen, Knechte, Mägde und Unwissende darüber belehrt wissen.[2]) Diesen Zweck, richtige Ansichten von Gott, seinem Walten und dem Zwecke der religiösen Vorschriften in die im Formdienst befangene Masse zu bringen, läßt M. allenthalben blicken und diesen Zweck allein hatte er bei der Abfassung der sog. 13 Gl.=A.[3]) im Auge. Die Ausdr. עקר (Stamm, Wurzel, Grundsatz), יסוד (Fundam.), שורש (Wurzel) rc. finden sich bei M. auf noch viele andre Lehrsätze

---

[1]) M. N. I. 71. Seine Epistel über die Auferstehung ist eine Rechtfertigung seines Auferstehungsbegriffs gegen das Oberhaupt der Academie zu Bagdad, von dem er im ganzen Orient verketzert worden war. Sein berühmter Gegner Abr. b. David konnte sogar schreiben: „Warum heißt er einen solchen (Gott körperlich Denkenden) einen Min? Viele Größere und Bessere als er haben dieser Meinung gelebt, nach Dem, was sie in den Bibelstellen u. noch mehr in den Herz= und Geist=verderbenden Agada's gesehen haben.“ H. Teschuba III. §. 7. S. Jos. Karo z. St., der über die Kühnheit sich wundert, Menschen, die sich Gott unter körperlicher Gestalt vorstellen, größer und besser, als M. zu heißen; auch citirt er die glimpflichere Leseart dafür, aus Ikkarim I. 2. w. f. S. auch noch die Glossen des Abr. b. David zu H. Teschuba VIII. §. 1, wo er für die leibliche Auferstehung u. §. 4, wo er für die künftige Mahlzeit sehr besorgt ist; §. 8 ist ihm M's. Definition der künftigen Welt zu subtil, er riecht Ketzerei, daß der einstige Untergang dieser Welt geläugnet werde. Vgl. auch das obige Citat aus E. Esra zu Dan. 12, 2, wo auch er für die künftige Tafel der Frommen sehr besorgt ist. So dachten sogar die gelehrtesten Männer! Oder schrieben sie es ohne zu glauben? Desto charakteristischer für die Zeit, wo die Weisen so schreiben müssen! Was der gelehrte Saadja von der Seele, der Auferstehung, dem Messias hielt, haben wir oben gesehen. S. auch was R. Meir Levita b. Theodoros in seinem Comm. zu Sanhedr. C. Chelek sehr scharfsinnig gegen M. für die leibl. künftige Vergeltung vorbringt.

[2]) S. M. N. I. 35.

[3]) S. Abrab. Rosch Amana c. 23. Mendelssohn, Jerusalem, S. 122 nennt M's. Verfahren, 13 Gl.=A. aufzustellen, einen **blos zufälligen Gedanken**.

angewandt [1]) und עקר in seinem Mischna-Comm. sehr häufig gebraucht für jede übersichtliche Haupteintheilung. Wir können daher nicht so unbedingt das allgemeine Urtheil unterschreiben, daß M's. Absicht bei Abfassung seiner Artikel hauptsächlich die Opposition gegen das Christenthum und den Islam war. [2]) Weder gegen das Christenthum, noch gegen den Islam war M's. Streben gerichtet, sondern gegen die falschen Ansichten und Meinungen über Gott und seine Welteinrichtung, die im Judenthum grassirten. Wenn er mit der Verweisung solcher anti-jüdischen Sätze christl. oder muhamed. traf, so ist dies ebenso natürlich, als es gewiß ist, daß er die epicuräischen, die aristotelischen, die der Muatatziliten und Ascharíten und noch vieler andren philos. u. religiösen Sekten damit ausschließen wollte. Nur 2 Artikel sind direkt anti-christ. und anti-muhamed.: Daß Moses der größte Prophet war, und daß das Gesetz unabänderlich ist. Daß Gott einig und körperlos ist, bekämpft ebensowohl das Heidenthum u. alle in den ungebildeten Klassen noch heute zum Theil gangbaren Ansichten, als das Christenthum.

Das Judenthum bedurfte nicht erst der maim. Artikel, um Religionen entgegenzutreten, deren Grundsätze seinem ganzen Wesen zuwiderlaufen. Sein ganzes Institut ist das der geistigen Selbstständigkeit und Freiheit. M. hat auch dem Judenthum durch seine neue Schöpfung in dieser Beziehung eher geschadet als genützt. Aber seinen Zweck, die Belehrung der Menge hat er erreicht. In seinem jugendlichen Eifer jedoch, und in der Voraussetzung der unfehlbaren Richtigkeit seiner Artikel hat er sich zu weit hinreißen und zu Ausdrücken der Intoleranz verleiten lassen, die für sein Zeitalter nichts Anstößiges, für unsre Zeit aber gar keine Anwendung mehr finden. [3]) Von der Drohung mit Verlust der künftigen Seligkeit für jeden, dem ein einziger dieser Grundsätze in Zweifel aufgeht, ist nur das festzuhalten, daß sie eine talmudische Hyperbel ist, mit der zu allen Zeiten man zu rasch um sich geschlagen hat. Diese Formel wird für jede Einschärfung gebraucht, für die man keine gesetzliche Strafe anwenden, oder deren Uebertretung, als eine bloße Gewissenssache,

---

[1]) M. N. II. 2. heißt der Glaube an die Engel ein Fundament, vgl. III. 45. Gott thut wohl in der Natur Wunder, aber die menschliche Natur läßt er unverändert; daher השורש הגדול der wichtige Fundamentalsatz: „Wäre doch dieses ihr Herz ꝛc" Deuter. 5, 26) III. 32. Specielle Vorsehung ist ein Eckstein (פנה) des Gesetzes. III. 18. Epist. an die Juden zu Marseille, Burt. Appendix p. 450 u. 51. Die Schöpfung aus dem Nichts ist ein Fundament. M. N. II. 27. III. 32. Epist. an die Juden v. M. p. 448 u. 49. Die wesentlichen Attribute Gottes sind letzte Endzwecke III. 28.

[2]) Carpzov, Introd. in Theol. Judaic. p. 42. Leusden. ad Pirke Aboth. p. 87. M. schätzt d. Islam zu hoch für s. Einh. S. Epist. p. 44.

[3]) S. die Nachschrift zu den 13 Artikeln.

worüber es keine Controlle gab, man nicht eigentlich wissen oder ahnden konnte.[1]) Uebrigens ist zur Erklärung dieser Strenge des M. die Kenntniß seiner Seelentheorie unerläßlich. Die Seele ist bei ihm eine bloße hylische Potenz, die erst allmälig durch ihr zusagende, d. h. gute und richtige Erkenntnisse uud Handlungen zu einem selbstständigen Wesen wird und sich im Tode mit der objektiven Vernunft amalgamirt oder identificirt, und so ist die bleibende Seele eine ganz andre als die angeborene.[2]) Nach dieser Theorie kann nur die Seele desjenigen Menschen im eigentlichen Sinne selig werden, der die höhern und höchsten Kenntnisse und Einsichten sich erworben hat und zu dieser hohen Stufe ist die strengste Selbsterziehung nach den ethischen Vorschriften des Gesetzes die Leiter. Die Sünde ist ein Fall von dieser Himmelsleiter, die Buße aber, als eine Rückkehr zur richtigen Einsicht gleicht diesen Fall wieder aus. Eine falsche Ansicht von den Punkten, worin bei M. die richtige Erkenntniß besteht, ist also viel nachtheiliger für die bei ihm ganz **natürliche** Fortdauer der Seele, die so nur ihre ewige Strafe mit hinübernimmt, (denn drüben kann sie nichts mehr verbessern, weil sie nicht mehr in der Kraft, sondern in actu, in der Wirklichkeit besteht[3])). Nach dieser Theorie ist auch M's. specielle Providenz[4]) zu beurtheilen, deren Schwierigkeiten dadurch meistens beseitigt werden.

Während M'. Glaubenscompendium bald beim Volk ein lange gefühltes Bedürfniß ersetzte und allgemeinen Eingang fand, auch als Compendium ohne weitere Kritik von den Theologen geduldet wurde, hatten die dazu gegebenen nähern Aufschlüsse in der Einleitung zu Chelek und in den ersten Abschnitten des Buchs Madda, sowie besonders die Erklärung der Ursachen der mos. Vorschriften (M. N. III. c. 28—49) ein schwereres Schicksal zu

---

[1]) S. unten 679 nnd 80 (verbessere daselbst Zeile 26 v. o.: **himmlischen Verdienstordens**, für: sinnlichen Verdienstordens). S. auch S. 677. Auch H. Teschuba III. findet sich eine große Zahl solcher Verdammungsfälle. B. Schescheth. G. A. 171 sagt: „die Rabbinen pflegen die Strafen übertrieben zu schildern, damit man sich vor deren Zuziehung hüte.“ Bechai erklärt diese Formel als nur auf eine gewisse Art der Seligkeit bezüglich. Im Ma'ase Rokeach heißt es, daß alle diese Exterminationsdrohungen nicht buchstäblich zu nehmen seien. M. selbst erklärt (Ende Maccoth), daß, wenn Jemand nur ein einziges Gebot gehörig ohne weltliche Nebenabsicht aus reiner Gottesliebe erfüllt, er der künftigen Seligkeit theilhaft werde, und daß **dieses einer der Grundsätze des Gesetzes sei.**

[2]) Nach Ebn-Roschd's Theorie; s. dieselbe bei Levi b. Gerson. Milcham. Adonai I. 1. ff. M. N. I. 70 und den Comm. des Narboni. S. besonders die interessante Abhandlung über dieses Thema bei Isaac 'Arama, Akeda, Pforte VI. f. 17 ff.

[3]) S. Jad Chasaka, H. Jesode ha-Thora IV. §. 9 — 12. Levi b. Gerson Milch. Adonai I. c. 13.

[4]) M. N. III. 17, 5.

bestehen. Schon oben (S. XXXII. Note 1) haben wir gesehen, daß sein Begriff von der Auferstehung von seinen Zeitgenossen Abr. b. David u. Meir Levita Abulafia b. Theodoros († 1244) auch im Orient von Samuel, dem Oberhaupt der Schule zu Bagdad stark angefochten worden war. Ueber den berüchtigten Angriff auf Maim.' Rechtgläubigkeit v. Salomo b. Abraham aus Montpellier und seinen beiden Schülern Jona b. Abraham aus Girona und David b. Saul, (a. 1232), verweisen wir auf Geiger's Ztschr. B. V. S. 82 ff., so wie auch auf den langwierigen Streit, den Abba Mari gegen die damalige Richtung der Philosophie in der Provence anregte[1] u. der in einem Bann gegen das Studium der Philosophie vor dem 25. od. 30. Jahre endete (1205).

Das System, welches Meir Levita in seiner Polemik, ohne innere Gründe, blos um talmudische Ungleichheiten und Widersprüche mittelst dialektischer Argumentation zu ebnen u. zu heben, über die Auferstehung gleichsam hingeworfen hatte, faßte der gleichzeitige R. Mose b. Nachman zu Girona († 1260), der berühmteste seit M., in allem Ernste auf, und obschon M.' Vertheidiger in dem Streite gegen Salomo aus Montpellier, datirt sich von ihm her das neue, oder wie seine Anhänger behaupten, das alte System der künftigen Belohnung und Bestrafung der Seele und des Leibes vereint, oder die leibliche Auferstehung, die man auch die doppelte nennen kann,[2] im Gegensatz zu der maim. geistigen, die gleichsam mit dem Jenseits zusammenfällt. Während man um den innern Sinn von M. El-A. sich disputirte, war die Form derselben bald allgemein verbreitet, u. der berühmte Dichter der Machberoth, Imanuel b. Salomo Romi verfaßte im Jahr 1290 ein Gedicht über dieselben.[5] —

---

[1]) S. auch unten S. 622. (In der Note 2, Zeile 5 v. unten lies: hervorzurufen, statt: wieder rückgängig zu machen).

[2]) S. Nachmanides Pforte der Vergeltung, die weitläuftige Aufführung dieses Systems, das, selbst wenn man es an und für sich zugeben wollte, voller innern Widersprüche und Absurditäten bliebe. S. Ikkarim IV. c. 30 ff. Einen großen Theil hat davon ausgezogen der Comment. zu Madda, H. Teschuba, VIII. u. IX. Abr. b. David und die Commentatoren alle erhoben sich gegen M. Unsterblichkeitstheorie.

[3]) De Rossi. Dizion. stor. Es befindet sich in den Machberoth ed. Berlin 1796 S 43 ff. Ende der Machb. IV. Dieses Ged. ist höchst wichtig für die Bestimmung der Abfassungszeit des Jigdal. Es hat ganz dasselbe Metrum und dieselben Endreime, und obschon es aus 70 Versen besteht, so finden sich doch beinahe alle Ausdrücke bald in denselben Combinationen, bald in unbedeutenden Versezzungen im Jigdal wieder. Daß dieses leztere von Maim. herrühre (s. Lit. Bl. 1842, No 24. col. 376), hat gar keine Begründung; daß es einen Jechiel b Baruch, als Verf. in dem letzten Verse angedeutet enthalte (Fürstenthal's Meinung in s. Bearb. d. M. N. I. 16. Anm. 9. S. Lit. Bl. 1843 No 27. col. 420), muß noch historisch erwiesen werden. Die Frage ist jezt, ob Imanuel sein Gedicht gleichsam als Variationen zu dem schon bekannten

Um jene Zeit stellte Abba Mari b. Jos. zuerst 3 Gl.-A. denen des Maim entgegen.[1]) Später, am Anfang des 14. Jahrhund. schrieb R. Ascher b. Jechiel, der neulich in Spanien eingewandert und zum Oberhaupt der Synagoge v. Toledo erhoben worden war, ein G. A. gegen die Gl.-A., worin er sich in sehr mißbilligenden Ausdrücken über das Studium der griech. Philosophie ausspricht, die Gl.-A. für nur jezeitig erklärt, sie sogar noch um 1 vermehrt wissen will, daß wir nämlich das Exil durch unsre Sünden verdienten.[2]) Von dieser Periode bis zu dem Jahre

Jigdal gemacht habe, oder ob dieses ein späterer Auszug aus jenem sei. Nach dem Prolog und Epilog scheint es eine ganz neue Dichtungsart gewesen zu sein und dieses würde die leztere Vermuthung bestätigen. Es ist auch eher anzunehmen, daß man die schlagendsten Stellen daraus zu einer kurzen Synagogalhymne zusammengefügt, als daß Iman. ein so offenkundiges Plagiat begangen habe. Herr Dukes (Zur Kenntniß der neuhebr. relig. Poesie S. 55) meint, Iman. habe das Jigdal schon vor sich gehabt. (S. auch die Anm. zu obigem Werke S. 144.) R. Is. Luria (geb. 1534) war dem Jigd. abgeneigt, wie die Kabbalisten überhaupt Alles, was aus der rationalistischen Schule des Maim. kam, gern verwarfen; dennoch hat R. Jes. b. Abr. Horwitz (Verf. des של"ה) einen kabbalistischen Comment. dazu in seinem Gebetb. Scha'are Schamaim, während in dem Gebetb. Mischnath Chasidim v. Iman. Chai Riki das Jigd. ganz fehlt; ebenso ist R. Jacob Levi (s. das.) dagegen, weil man geneigt sei, diese Gl.-A. für wichtiger, als die 613 Gebote zu halten. Das Adon Olam, das blos die Attribute Gottes, die Messiaslehre und die Providenz enthält, kündigt sich sowohl dadurch, als durch die Einfachheit und Schönheit seines Styls, als vormaimonidisch an, wiewohl die im Gebetbuche des של"ה vorgedruckte Versicherung, daß schon R. Hai und Scherira Gaon und Juda ha-Chasid es als sehr probat für die Seligkeit empfohlen hätten, nicht sehr authentisch scheint.

[1]) S. unten S. 622.

[2]) S. unten S. 618. Man hält diese Responsen für untergeschoben, was noch dahingestellt bleiben muß; soviel ist sicher, daß dieses (No. 251) R. Ascher aus der Seele geschrieben ist. Eine abweichende Art Gl.-A. finden wir in dem R. Jacob Tam, dem Enkel Raschi's, (gest. 1170) nach Lonzano fälschlich, zugeschriebenen Sepher ha-Jaschar, das mir eine Nachahmung des Choboth ha-Lebaboth zu sein scheint, und nach Hamburger's Edit. v. De Rossi's geschichtl. Wörterbuch einen Serachja ha-Jevani, auch Al-Rumi gen. zum Verfasser hat. Sein Zeitalter ist mir unbekannt. Folgende Stelle findet sich darin Pforte IV. Regel 6: „Zu den Seelenkräften gehört der Glaube, dessen man sich folgendermaßen bedienen muß: Man muß aufrichtig glauben an die Einheit Gottes, sein Dasein, seine Göttlichkeit, Vorweltlichkeit, Weisheit, Macht; ferner: an die Lehre und alles darin Enthaltene, auch Alles, was gegen die Vernunft ist, man finde kein Bedenken daran, sondern bedenke die Unzulänglichkeit der Vernunft, in die Wahrheit einzudringen; man muß glauben an die Propheten und ihre Prophezeiungen, an die Weisen und alle ihre Worte; an das jüngste Gericht, seine Rechenschaft, Strafe und Lohn, an die Auferstehung und den Erlöser. Man darf aber nicht glauben an die Weisheit der Bösewichter, der Epicuräer, an ihre Weisheit und Irrthümer." Die Logik in diesem Muster zeugt uns von dessen Tendenz.

1377 schweigt die Literaturgeschichte über das Schicksal der Gl.=A. als solcher, und wir können nur aus der Art, wie in besagtem Jahre R. Chisdai Kreskas aus Saragossa gegen dieselben zu polemisiren anfing, schließen, daß sie während dieses Zeitraums ihre anfängliche Bedeutung als Compendium der wichtigsten Glaubenslehren allmälig verloren, und immer mehr die Autorität eines wirklichen Katechismus beim Volke anzunehmen drohten. Daher es dem Verf. des Or Adonai [1]) einfallen konnte, sie einer eignen kritischen Abhandlung zu unterwerfen, indem er nicht in Frage zieht, ob das jüd. Gesetz wirklich solche Glaubensartikel anerkenne, sondern blos, ob es die von Maim. aufgestellten seien.

Der Kampf um die Zulässigkeit der Philosophie war verstummt, sie hatte nun einmal, man mochte wollen oder nicht, festen Fuß gefaßt, ja ein Enkel des mystischen Nachmanides, Levi b. Gerson (gest. 1370) war selbst der rücksichtsloseste Philosoph, und sich seines Widerspruchs mit dem Volksglauben recht wohl bewußt, ohne sich die Mühe zu geben, ihn zu bemänteln [2]). Aber die Theologie hatte jetzt das Material, das sie aus der Philosophie herübergenommen hatte, schon zu einem gewissen Grade der Assimilation in sich verarbeitet, und wenn sie sich jetzt besah, so mußte sie sich sonderbar buntscheckig herausgeputzt erscheinen. Es begann jetzt eine neue Periode, die der Anwendung der so theuer erfochtenen Widersprüche auf ein drangsalvolles Leben. Der siegreiche Scholasticismus hatte in der katholischen Kirche noch buntere Schöpfungen zu Tage gefördert, noch schreiendere Widersprüche vereinigt, und nachdem die Provence gehörig entketzert war, war es ein wahrer Fund für die allein seligmachende Behörde, daß es in Spanien noch Mauren und in der ganzen Welt noch Juden gab. Die dreieinige Mütze focht nicht mehr mit weltlichen Söldlingen, ihre Waffe war nicht mehr das Kreuz, das in ein Schwert zulief; sie hatte ein heiliges Heer, und der Prädicantenorden focht mit der zugespitzten Logik des Petrus Lombardus. Der christliche Aristoteles stand jetzt dem jüdischen Aristoteles gegenüber, die Tonsur lieferte dem rothgezeichneten alten Jacob Schlachten; aber die Tonsur hatte den Scheiterhaufen u. den Pöbel zu ihrer Reserve, und der arme Jacob hatte nichts als den alten Wanderstab, mit dem er einst schon den Jabok überschritten hatte. Die jüd. Literatur, die unter dem maurischen Scepter einen so blüthenreichen, orangenduftigen, vielversprechenden Stamm getrieben hatte, mußte jetzt höchst unerquickliche Früchte tragen. Sie wird jetzt ausschließlich nach Außen polemisch, wenn

---

[1]) S. darüber unten S. 633 ff. und viele Lehrsätze des Chisdai in den Anmerkungen durchgängig mitgetheilt, wo ich jedes Mal Albo's Uebereinstimmung mit oder Abweichung von ihm nachgewiesen habe.

[2]) Milchamoth Adonai I. 14.

sie nicht talmudisch oder kabbalistisch ist, und bietet einen finstern scholastischen Anblick dar. Sie müßte daher strenger auf ihre Gl.-A. zu halten anfangen. Der leibl. Mess. aus dem Hause David's, der dem Judenth. so wenig bei seinem Festhalten nützte, hätte ihm aber auch nichts genützt, wenn es ihn aufgegeben hätte, denn in Rom brauchte man Ketzer. Rom oder der Ehrgeiz ist immer nur groß gewesen, so lange es Feinde hatte; und das Judenthum hat von allen Seiten immer nur aufgenommen, nie aufgegeben. Es liegt in der gefühlvollen Natur des Juden, seine schwächsten Kinder immer am zärtlichsten zu lieben; und so erging es dem Messias.

Albo ging von dem richtigen Bewußtsein aus, wie gefährlich es sowohl für die Integrität des jüd. Glaubens an sich, als auch für die Erhaltung des Judenthums in seinen Individuen werden müßte, wenn so viele Dogmen durch ihre bloße Bezweiflung einen Austritt aus der Glaubensgemeinschaft statuiren durften. Das Judenthum befindet sich in einem ganz andern Fall, als andre Religionen und ist auf ganz andre Mittel seiner Erhaltung von der Natur angewiesen. Es beruht nicht, wie die andern, auf dem Bekenntniß, sondern auf der Erkenntniß, auch nicht auf der Ausübung religiöser Handlungen, sondern auf deren Ausübung nach der Erkenntniß. Der Jude wird weder durch Geburt, noch durch Beschneidung einer gewissen Seligkeit theilhaftig, wie der Christ durch die Taufe oder durch das Bekenntniß des Glaubens an Jesus. Wenn der Jude noch so viele Gl.-A. bekennt, so lange er deren Wahrheit nicht erkennt, wenn er noch so viele religiöse Vorschriften übt, so lange er sie nicht als erkannte, bewußte übt, so ist er im Grunde Alles, nur kein Jude. Die künftige Seligkeit oder Unseligkeit kommt dabei gar nicht in Betracht, nur das diesseitige bewußt sittliche Leben und Wirken ist seine Aufgabe. Die Gl.-A. sind demnach blos die summarische Zusammenfassung der wichtigsten Erkenntnisse, die er sich zu verinnerlichen hat, und wenn er diese begriffen hat und darnach seine Handlungen einrichtet, so ist er wahrhaft ein Jude, im entgegengesetzten Falle ist er höchstens ein Candidat für das Judenthum. Von Jedem, der noch nicht zu dieser Stufe gelangt ist, können wir höchstens sagen: er ist noch kein Jude; nicht aber: er hat aufgehört, Jude zu sein. Das Judenthum selbst ist nun zwar das nächste Institut zu dieser Erziehung, zur Belehrung in diesen Wahrheiten und Erkenntnissen, es hat aber kein Recht die Gemüther und Gewissen zu controliren, sondern nur das, sie zu belehren und aufzuklären über den rechten Weg; die Controlle ist Jedem selbst überlassen. „Alles steht in des Himmels Macht, außer die Gottesfurcht!" Daher können alle nicht als Juden Geborene durch das Eindringen in den Geist der Lehre derselben Seligkeit theilhaft werden, und ein aus Blutschande Erzeugter, der doch dem Judenthum ein so verhaßtes Wesen ist, kann durch

seine Erkenntniß höher stehen, als der Hohepriester. — Dagegen muß das Judenth. desto strenger auf seine Grundsätze halten u. die wahren desto sorgfältiger von den falschen, die wichtigen desto gewissenhafter von den zufälligen, die die Zeit und ihre Wechsel bei ihm eingeführt, geschieden halten. Je mehr solcher Gl.=A. daher dem noch Ungeweihten vorgelegt werden, u. je mittelbarer, je schwieriger der Weg zu ihrem Begreifen ist, d. h. je abstruser u. abstracter sie an sich sind, desto mehr wird dem zu Bildenden die Gelangung zu dem Ziele erschwert, desto eher wird er geneigt, die Erlangung seines Zieles für eine Unmöglichkeit zu halten, er wird daran verzweifeln, er wird sich abwenden. Ist aber die Mission des Judenthums die Belehrung und Aufklärung über das Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer, zu seinen Mitgeschöpfen und zu sich selbst, so liegt es auch in dieser Mission, zu jeder Zeit die richtigste u. geeignetste Methode zu diesem Zwecke sich anzueignen. Sind daher alle Gl=A., die M. aufgestellt, noch so wahr — was von den 2 letzten geradezu geläugnet werden muß —, so müssen sie dem zu Belehrenden doch in einer gehörigen Stufenfolge nach Einfachheit, Verständlichkeit u. Wichtigkeit vorgelegt werden. Und dieses hat Albo bezweckt. Im Grunde that er weiter nichts, als in den Gl=A. des M. ihre Ueber= und Unterordnung nachzuweisen. Dadurch kamen nun von selbst 3 Principien[1]) als die aller göttl. Religionen überhaupt obenan zu stehen, die übrigen theils als Folgesätze, theils als bloße Volkstraditionen sich unter die obersten reihend, so gut als es eben gehen wollte. Daran knüpfte sich dann ganz natürlich die Untersuchung über den Begriff von den Eigenschaften Gottes, von seinem Vorherwissen, seinem Walten, vom Gebet, von den Ceremonien, der Buße, Willensfreiheit u. s. w., wovon viele eben so nothwendige Bestandtheile des jüd. Religionsbegriffs ausmachen, als die von M. namhaft gemachten, wie er selbst sie auch in seinem Moreh u. Jad gelegentlich hervorhebt. Eines nur hat Albo, wie alle übrige jüd. Religionsphilosophen nach ihm bis zu Mendelssohn übersehen, oder vielmehr in Einem Punkte hat er sich von der rabbinischen Auffassung nicht losmachen können,

---

[1]) Es ist bemerkenswerth, daß diese 3 Principien, die von Albo so fruchtbar zur wirklichen Aufklärung ausgebeutet worden, grade von dem feindseligsten Bekämpfer der damaligen Philosophie und des Maim. als Antidot, so viel uns bekannt, zuerst aufgestellt wurden. Auch ist es bemerkenswerth, daß später (1624) Herbert von Cherbüry, den Kortholt irrig als Atheisten noch vor Hobbes und Spinoza rechnet, auf ganz andrem Wege u. wahrscheinlich ohne Albo's Buch zu kennen, zu denselben Grundsätzen aller Religionen geleitet worden ist. S. sein Werk De Veritate Paris 1624. 1656 u. öfter. p. 263—285. Bei Tennemann, Gesch. d. Philos. B. 10. S. 136 u. 137. Nur die Religion ist wahr und gut, sagt Herbert, die diese allgem. u. wesentl. Religionsartikel rein und lauter enthält u. deren Besonderes, in Lehren und Ceremonien Hinzugekommenes mit diesen Grundartikeln übereinstimmt. Vgl. Ikkarim I. 24.

daß er das Jenseits, die künftige Seligkeit beständig als Resultat des Glaubens hinstellte, u. mit der Läugnung auch nur Eines anerkannten Satzes das Individuum aufhören ließ, Jude zu sein, statt umgekehrt zu sagen, daß, so lange es ihn nicht gehörig erkannt habe, es noch nicht angefangen habe Jude zu sein, od. es bis dahin nur dem Namen nach war. Dagegen hat er dem Glauben an die Prophetie Mosis, an die Unabänderlichkeit des Gesetzes u. s. w. einen secundären Rang angewiesen, u. den Messias, die Auferstehung, die Schöpfung aus dem Nichts u. s. w. ihres Charakters als Kriterien des Juden oder Nichtjuden ganz entkleidet. — Man kann nicht sagen, daß mit Albo eine neue Epoche in der jüd. Religionsphilosophie eingetreten sei. Im Gegentheil bietet sich die auffallende Erscheinung, daß man eher im Rückschritt begriffen war, und daß er in seiner Geistessphäre ziemlich isolirt dastand, wenn auch im Leben selbst seine Ansichten nicht praktische Bedeutung genug hatten, um ihn stark hervorzuheben. Der Rückschritt war aber zwiefacher Art: erstens, indem man anfing die Philosophie, die bisher der Theologie ziemlich das Gleichgewicht gehalten hatte, wieder zur bloßen Magd der Religion herabzudrücken, und zweitens, indem man vielleicht zu keiner Zeit leichtfertiger das Judenthum mit dem Christenthum vertauschte, als eben damals. Während unter den bittersten Gegnern des Judenthums die getauften jüd. Gelehrten sich am schneidendsten hervorthaten, diente dies, wie immer, als Signal zu reactionären Bestrebungen innerhalb der Synagoge selbst; indeß es blos ein Beweis ist, wie viel ein Glaube von der Philosophie zu fürchten habe, der sich von seiner ursprünglichen Reinheit und Wahrhaftigkeit entfernt u. paradoxe, zweifelsvolle Sätze zu seinen Stützen nimmt, besonders wenn man bei andren Religionen dieselben Paradoxen auf die Spitze getrieben u. vom siegreichsten Erfolg begleitet wiederfindet, u. eine Religion der reinen Philosophie nicht geduldet wird. Die Heuchelei der triumphirenden Kirche u. die Arroganz des Nichtjüdischen, das sich in's Judenth. eingeschwärzt u. es beinahe verdrängt hat, haben diesem immer die meisten Mitglieder abspänstig gemacht. Während, wenn beide Religionen auf ihr wahres Sein zurückgingen u. ohne die Theologen und besonders die Priester sich verklären wollten, sie längst zu einer u. derselben geworden wären. — Nachdem noch vor A. R. Sim. b. Zemach Duran († 1444) einer der bei der Verfolgung (1391) Entflohenen, u. dann Schulhaupt zu Algier, in einem sehr gelehrten Werke, Magen Aboth,[1]) Maim. Gl-A. nach ihrem trilogischen System in 3 Abschn. tief zu begründen versucht hatte, begann um 1430 einen neuen Kampf gegen die Lehrsätze Maim., E. Esra's u. Gerso-

---

[1]) Erste Ausg. Livorno 1785. in-f. durch Abr. Tobjana bei Abr. Is. Castillo nnd Eliez. Sadon.

nides R. Schemtob b. Joseph,[1]) in seinem Emunoth (Ferrara 1556. 4.). Gegen seine harten Angriffe schrieb (um 1495) M. Alaskar ein R. G. A. Nr. 117 zur Vertheidigung. Schemtob's Sohn, Jos. (geb. 1420) schrieb Khebod Elohim, über Gesetz u. Philos. commentirte den berühmten Brief Prifot Duran's[2]) (Epist.-Impourpet s. oben S. XI. Anm. 1) an Bonet b. Goren, den Apostaten, übersetzte 1451 den Tractat über die Gl-A. des Chisdai Kreskas in's Hebr. (S. unten S. 640). Ganz im chiliastischen Geiste war gegen 1400 das eschatologische Werkchen Abkath Rokhel v. Jac. Makhir[3]), einem Schüler des Juda b. Ascher verfaßt worden (Juch. 163 b). R. Chajim Galipapa's Iggereth ha-Göula (Emek-Rephaim) wird von Albo citirt (Jkk. IV. 42); ebenso R. Ahron Levita's Auferstehungslehre (Birkhath ha-Lebana; s. Jkk. IV. 30)[4]). David Vidal v. Toledo (blühte 1467.) Michtam le-David schrieb über die 13 Gl-A.

Um die Zeit der Vertreib. aus Spanien schrieben Abraham (Bibage Derekh Emuna); Js. Abrabanel (über Gl-A. Rosch Amana, die Vorrede zu Jes. Nachlath Aboth); Js. Arama (Akedath Jitzchak, Comm. zum Pentat. u. d. 5 Megilloth); Abr. Schallum b. Js. (Neweh Schalom); Jac. b. Chabib (En Jacob, worin mehrere Abhandl. über Glaubenslehren); Elia del Medigo (1491 Bechinat ha-Dath), vertheid. Maim.; David b. Simra (R. G. A. I. 344 gegen alle Gl-A. jedes Gebot ist ein Gl-A.). Um das erste Viertel des 16. Jahrh. muß Messer David b. Leon (Jehuda) Mantuanus geblüht haben, dessen Tehilla le-David sein Enkel Ahron 1577 zu Constant. edirte.[5])

---

[1]) Dieser ist wohl identisch mit dem Schemtob b. Schemtob des Zacuto (Juch. 134 a) S. oben S. I. Anm. 1. Von ihm soll in der Bibl. Paris eine Controverse mit Piedro della Luna (unser Peter de Luna, Benedict XIII? und wohl die Riesencontroverse?) in Arragonien Ms. existiren; auch bei Alaskar heißt er Schemt. b. Schemt. R. G. A. 117, was mir entscheidend scheint.

[2]) Perif. D. soll nach De Castro (p. 234) der Ungenannte sein, der mit Geronymo am 27. Febr. u. 1. März disputirte.

[3]) Dieser Makhir ist aller Philosophie, besonders dem Arist. abhold, dem er gerne Hiebe gibt; dies bekundet seine Schule.

[4]) Wann der Verf. des Mikhtab ha-Techia, Juda Zabdai od. Zebedai (v. Bartol. u. Pockock in Porta Mosis Miscell. VI. immer Zabarah, v. Wolf, B. H. III. gar Zachara gen.), ebenso Sam. b. Jos. Khohen Verf. v. Ner Mizwa, (17 Draschoth über die 13 Gl-A.) als 1 Th. v. Minchath Khohen, geblüht haben, ist mir unbekannt.

[5]) S. dass. 79 a. De Rossi, Diz. stor. nennt nur das obige Werk v. ihm, während von seinem Enkel noch viele genannt werden: Sepher Draschioth zu den Parschioth, Magen David, Comm. zum M. N., Abir Jacob, Menorath ha-Zahab, Sod ha-Gemul, Schebach ha-Naschim (wschl. poetisch), viele Gedichte. S. David Jachia bei De R., wo die falsche Meinung der jüd. Bibliogr. über den Verf. des Techilla le-David widerlegt wird. Es finden sich aber viele Glossen v. Ged. u. Josh. b. Jachia in den Text gedruckt.

Es ist ein umfassendes theol. Werk nach Art des Ikkarim, gegen den u. R. Chisdai es Maim. zu vertheidigen sucht. (S. über die Zahl der Gl=A. I. 13 p. 8 b. ff.) Im Anfang des 17. Jahrh. erschien in Form eines Katechismus für Kinder das so oft in's Deutsche und Lat. übersetzte und bei den Christen so beliebte Lekach Tob v. Abr. b. Chanaja Jaghel aus Monselci, der später als Apostat Bibliothecar zu Ancona war (Carpzov Intr. in Theol. Jud. p. 45) und Camillo Jaghel hieß. Von Menasse b. Israel erschienen mehrere Schriften, besonders in eschatolog. Beziehung im Laufe des 17. Jahrhunderts.[1]) Alle diese Werke und noch viele andre brachten kein neues Leben in diese Literatur. Die spanischen Juden hatten zwar bei ihrer Vertreibung, wie die Griechen (1453) ihre Wissenschaft in alle Lande hingetragen, allein sie waren zu abgeschlossen von dem bisherigen Geiste der franz. und deutschen, und nun auch der slavischen Juden. Auch lag die Scholastik damals in den letzten Zügen; das ptolemäische, aristotelische und römische System erlitten gleich empfindliche Stöße durch Copernikus, Petrus Ramus u. Martin Luther; bald wußte man nicht mehr, woran man war. Die von allem Mitwirken ausgeschlossenen Juden, ohnehin den Philosophen abhold, verlegten sich desto eifriger auf Talmud und Kabbala. Alle Wissenschaftlichkeit erstarb und die jüdische Aufklärung sank um ein Jahrtausend zurück. Selbst Spinoza's Philosophie konnte die ägyptische Finsterniß nicht aufhellen. Es war wieder eine Epoche des Stillstands eingetreten, wie nach Abfassung des Talmuds, aber die Philosophie hatte nicht, wie dieser, eine unzerstörbare Festigkeit erlangt; diese liegt nicht in ihrer Natur. Auch unter den Karäern war man zum Abschluß gekommen. Ahron b. Joseph, Verf. des Mibchar (1294) war schon von der alten muham. Manier abgewichen; Ahron b. Elia, Verf. des Ez Chajim (1346) suchte die metaphysischen Seiten des Glaubens ganz in Maim.' Weise zu begründen. Elia Beschizi, Verf. des Adereth Elia (1490) und Kaleb Afendopolo hatten sich ausgezeichnet, von ihnen an wurde auch im Karäismus nur in die Breite gearbeitet. Der Karäismus war ein stehengebliebener Fortschritt, in seinem Princip verfehlt, für die Popularität nicht geeignet, konnte er nie zur eigentlichen Entwickelung gelangen, weil es Nichts in ihm zu entwickeln gibt.

Die alte Philosophie lag im Grabe, und das Judenthum, das sich von keiner Gewohnheit loszureißen beeilt, glaubte, sie noch zu besitzen; es verehrte sie als Mumie. Der Cartesianismus, Spinozismus, die leibnizische Monadenlehre und prästabilirte Harmonie hatten in ihm keine Sympathien zu erwecken gewußt. Erst in der Wolff'schen Philosophie konnte wieder der Anknüpfungspunkt zu einer neuen Gestaltung des Judenthums

[1]) De Resurrectione. De Creatione. De termino Vitae. Nischmath Chajim ect.

sich finden. Mendelssohn's Morgenstunden, sein Jerusalem, wo er die Offenbarung für die ewigen Wahrheiten aufgibt und sie nur für das staatliche Judenthum existirend erklärt, mehr aber noch sein persönlicher Einfluß konnten eine geistige Auferstehung des Judenthums bewirken. Ohne sich auf die einzelnen Dogmen näher einzulassen, sprach M. blos seine rationalistische Auffassung des Jenseits aus und läugnete die Ewigkeit der göttlichen Strafe als nicht mit der Natur Gottes harmonirend. Dies war schon ein weiter Schritt, aber sein Offenbarungsbegriff war doch noch ein Schritt weiter. Denn der Gedanke ließ sich dabei unmöglich zurückweisen: wenn für die ewigen i. e. metaphysischen Wahrheiten kein Gott vom Himmel zu kommen braucht, um so viel weniger für eine Staatseinrichtung, die nicht einmal lebensfähig war. Starke Zuckungen befielen den polnischen Talmudismus in Deutschland, wo die in Spanien getödtete Wissenschaftlichkeit der Juden wieder erwachen sollte. Aber diese Zuckungen sträubten sich nicht gegen Mendelssohn's Philosophie — man kannte sie nicht einmal — sondern gegen dessen Deutsch. Seine hochdeutsche Bibelübersetzung widerstrebte dem richtigen polnischen Instinct als höchst gefährlich für sein Helldunkel. Dazu gesellte sich noch der leichte, in's Leben dringende Encyklopädismus mit seinem unartigen Spotte als Zeitgenosse, und die unschuldige Philosophie M's wurde als Voltärianismus verschrien! Ohne die Revolution wäre sie vielleicht verschollen. Erst die vaterländische Wiedergeburt der Israeliten in Deutschland konnte diese sanfte Lehre zum Gedeihen bringen. Aber jetzt regte es sich und wimmelte es bald, wie an einem neuen Schöpfungstage, allenthalben von Uebersetzungen, jüd. u. deutschen Religionsbüchern [1]) u. alle Zweige der Wissenschaft umfaßte bald wieder der jüd. Geist. Johlson für die praktische Verbreitung der Mendelssohn'schen Lehre in katechetischer Form, Jost für die allgem. jüd. Geschichte und Zunz für die jüd. Bibliographie und Biographie, Creizenach für die Auflockerung des mumisirten talmud. Princips, concurrirten, um das Judenthum wieder zu Ehren zu bringen. Aber erst in neuster Zeit erwachte das Bedürfniß, es wieder philosophisch zu begründen. Steinheim in seiner Offenbarung (1835) trat zuerst gegen die Mendelssohn'sche Vernünftigkeit in der Offenbarung auf. Er beweist die Offenbarung nicht, sondern definirt sie blos, und zwar so scharf und richtig, daß sie mit der Gottheit selbst zusammenfällt und man am Ende zu der Einsicht gelangt, daß sie noch nie wirklich stattfand. Wie Steinheim die Schöpfung aus dem Nichts als Schiboleth der Offenbarung aufstellen kann, ist ganz unbegreiflich, es müßte denn noch eine andre

[1]) Das erste deutsche Rel. B. ist von Peter Beer, Prag 1809. Irre ich nicht, so war Johlson's Alume Joseph schon 1810 ursprünglich französ. von diesem verfaßt, aber nicht im Druck erschienen.

Offenbarung geben als die bekannte; im Judenthum ist die Schöpfung aus dem Nichts nie absolut anerkannt gewesen. Die Religion des Geistes v. Formstecher (1841) sucht das Judenthum philosophisch (nach Hillebrand'schen Distinctionen) in seiner Geschichte zu begründen. Dies war bis dahin ein Desideratum das mit diesem Versuche noch nicht erfüllt ist. Die Wunder werden ganz ignorirt oder rationalistisch erklärt, mit der Schöpfung bleibt es bei der kant'schen Antinomie, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Bestimmung, Willensfreiheit, werden in ihrem Widerspruche nicht gelöst; die positive Offenbarung verschwindet. Die Vergeltung wird, als unorganisch für den Begriff der Idealreligion, zurückgewiesen. Das Judenthum, als Religion des Ideals des Individuallebens wird dem Heidenthum, als Religion des Ideals des Universallebens entgegengesetzt, u. verhält sich zu ihm wie Religion des Geistes zu Religion der Natur. Richtig läßt Herr Dr. F. die Mission des Judenthums an das Heidenthum sich als Christenthum und Islam manifestiren, ob aber die climatische Distinction: als Vernunftthätigkeit der Philosophie für den Norden, und der Poesie für den Süden, stichhaltig ist, möchte noch fraglich sein. Es wird vergessen, daß der Islam beinahe dieselben Phasen der Philosophie schon lange durchlaufen hatte, als das Christenthum erst anfing. Und wie kömmt die andre Hemisphäre in Rechnung? — Eine umfassendere und mehr detaillirte Darstellung des jüd. Princips finden wir in dem großartig angelegten Werke des Hrn. Dr. Hirsch: Die Religionsphilosophie der Juden (1842). Mit etwas modificirter Hegel'scher Philosophie und mit vollkommen Hegel'scher Dialektik wird das Religionsprincip durch alle heidnische Manifestationen bis zum Judenthum hinauf verfolgt und dann seine Reobjektivirung im Christenthum (der Islam fehlt noch) mit überraschenden Einblicken in den wahren Verlauf der Dinge gezeichnet. Höchst geistreich, wenn auch nicht wahr, ist die Durchführung des Wundersystems, höchst mangelhaft die Basis des ganzen Judenthum's, die Offenbarung als positive dargestellt. — An Einem inhärenten Mangel leiden aber alle diese Versuche, und der Hirsch'sche natürlich mehr als alle andre: an der Scholastik. Dieser Fehler, der in Hegel's dialektischer Fertigkeit oder menschlicher Engherzigkeit seinen Grund hat, ist von den Jung-Hegelianern richtig erkannt worden. Alle positive Religionen sind einseitig wahr. Weder im Judenthum, noch im Christenthum ist die Wahrheit zu finden. Nicht die Religionsphilosophie ist die Aufgabe der Menschheit, sondern die Religion der Philosophie.

Frankfurt a. M., den 1. September 1844.

Dr. Ludwig Schlesinger.

